من الحكمة
طولا با كتبك
٢٢

من كتب الفقير [illegible]
القاضي بعسكر روم ايلي

1239

المحاكمات والاصل مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة
الحصول ذكر المحشي المحقق ان سهولتها اما لانها حمل الكلي على ما هو جزئي له
ونفي كونه مطرد السهولة بحث اقول بل لا علاقة بين الدليل المذكور وبين السهولة
اصلا فان حمل الكلي على جزئياته قد يكون سهل الحصول وقد يكون متعسرا
وكذا حمل الجزئي على الكلي ودوعد وكذا حمل المساوي على المساوي على ان الصغرى
قد يكون حمل الجزئي على الكلي كقولك بعض الحيوان انسان وكل انسان
ناطق ثم قال واما لانها حكم على مخصوص والاصل يتناول اشياء متعددة وفيه
ايضا تامل اقول فيه مثل الكلام في الشق الاول فانه كثيرا ما يكون الحكم
الكلي بديهيا والجزئي نظريا على ان المحمول في الصغرى والكبرى متغايران فلا
فلا يدل كون الحكم في احديهما على مخصوص وفي الاخرى متناولا لاشياء
متعددة على سهولة الاولى بالنسبة الى الاخرى الا يرى ان المبادي الاول
مع عمومها التام بديهية والقضايا المخصوصة التي حكم فيها على جزئياتها
نظرية ثم قال ولعل وصفها بالسهولة بناء على الاغلب اقول فيه بحث اما
اولا فلان مقام التعريف يابى عن ذلك مع عدم القرينة واما ثانيا فلان
الاغلبية ممنوعة واما ثالثا فلانه على تقدير صحته لا مدخل له في التعريف اذ ليس
له فايدة احترازية ولا كشف عن ذاتي المعرف بل هو لازم لكل قضية كلية
فتركه اولى لان الفاعل على هذه التوجيهات هي المقدمة الكلية مطلقا وذ
يتوهم كونها مقدمة كلية مخصوصة وطي ان هذا القيد مخصوص في الواقع
وان الفاعل هي المقدمة الكلية التي يصلح ان يكون كبرى للصغرى السهلة



نظر

الحصول لا المقدمة الكلية مطلقا فان المبادي التي يحتاج في استعلام احوال
الجزئيات منها الى انظار دقيقة زايدة على ما يحتاج اليه في تلك المبادي
لا يسمى اصولا وقواعد بالنسبة اليها فلا يقال كون النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين
بل لا يقال المقدمة القايلة بان الامور المتساوية اذا زيدت عليها امر واحد
فهي مع الزيادة متساوية اصل بالنسبة الى هذا الحكم مع كونه من مبادية
القريبة وذلك لان هذا الحكم يفتقر الى انظار دقيقة والذي يظهر
من تتبع موارد الاستعمالات ان الفاعل هي المقدمة الكلية التي يسهل
معرفة احوال الجزئيات منها بل الظاهر ان القضايا البديهية لا يسمى قواعد
وح نظر معنى هذا القيد وفايدته فتامل المحاكمات ولما كان
دأبهم ايقان الاصول آه هذا وجه وجيه ولعل المحشي قدس سره
وجها اخر وهو انه لما كان معظم الغرض من الاصول فروعها ومن
الجمل تفاصيلها وكان التفريع محوجا الى نظر زايد وتجشم كسب جديد
بخلاف التفصيل كما يعرف في اول الكتاب ناسب الاشارة الاصول
والتنبيه على الجمل اقول ولا يخفى ما فيه لان هذا الوجه يقتضي مناسبة
الاشارات للفروع لا للاصول والتنبيهات للتفاصيل لا الجمل
المحاكمات ولما كان التفاصيل كالاصول قال المحشي فيه بحث يعرف
من قول الشيخ في صدر الكتاب سهل عليك تفريعها وتفصيلها لدلالته
على ان التفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول واقول

ماذكره فى المحاكمات لاينافى مايفهم من كلام الشيخ لان المجمل ماخوذ
من التفاصيل ابتداء ثم التفاصيل يستفاد منها دواما واستحضارا
كما ان من اراد ضبط امور يستقصيها اولا مفصلا ثم يضبطها مجملا
لئلا يحتاج فى التفصيل ثانيا فى الحال الى استقصاء جديد فتأمل
الشارح واما اعهد وصى ذكر فى المحاكمات ثلثة اوجه وثانيه
وجه آخر وهو ان المراد بقوله اعهد وصى واكرر التماسى انى اوصى
مرة بعد اخرى والتمس كرة بعد اولى كما تقول لصاحبك ابتداء
اكرر التماسى منك ان تزورنى وتقرب منه بحسب المعنى قولك لبيك
وسعديك اى الباباً بعد الباب واسعادا بعد اسعاد فتأمل
المحاكمة فلابد من تجريد العقل آه اى عن الشوائب الجسمانية وقد جعل
العقل هنا مفعولا للتجريد والذهن فاعلا للتميز قال المحشى والاولى رعاية
المناسبة وحمل التجريد على تجريد العقل للكليات عن الاشخاص المدركة
ولابد منه فى جميع العلوم لكن يحتاج ههنا الى مزيد تجريد عن متعلقات
الاحساس اقول اراد المناسبة بين الفقرتين الاوليين كما انها مرعية
بين الاخيرين فان النظر والفكر مفعولان وايضا الانقطاع
عن الشوائب الحسية والانفصال عن الوساوس العادية هو بعينه
تجريد العقل بالمعنى الذى حمله عليه صاحب المحاكمات والحمل على ما ذكره
المحشى اولى   فى المحاكمة لان الاجسام ليست مما لايكون حقايق
فيصير حقايق قال المحشى قدس سره توهم بعضهم انه ليس بمحال فان

الحقيقة هى الماهية الموجودة فهى قبل وجودها لايكون حقيقة
ثم يصير حقيقة واشتبه عليه ان الحقيقة الواقعة فى تعريف الجوهر
يتناول المعدوم والموجود تناوله اياهما وايضا المقصود ان صيرورة
الشىء حقيقة من الحقايق بعد ما لم يكن كصيرورة الشىء مثلا
انسانا او جسما محال لا ان اتصاف الشىء بمفهوم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن
متصفا به محال فمنشاء الاعتراض اشتباه العارض بالمعروض
اقول فيه بحث اما اولا فلان تناول الحقيقة الواقعة فى تعريف الجوهر
للمعدوم ع كتناول الجوهر له وهل كلام القائل الا فيه كيف والمعدوم المطلق
لا ذات له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال فى تقرير الفصل انه كلى مقول
فى جواب ما هو وهو فى جوهره اى فى ذاته وكانه اراد ان الحقيقة ههنا
يتناول المعدوم الخارجى تناول الجوهر له ومقصود المعترض ان الحقيقة
هو الماهية الموجودة مطلقا فلا يرد ما اورد عليه واما ثانيا فلان
قوله المقصود الخ غير موجه لان الشارح يدعى انه لايجوز ان يكون ماخوذا
من الجوهر بمعنى الحقيقة مستدلا عليه بان الاجسام ليست مما لايكون
حقايق فيصير حقايق والمعترض يمنعه مستندا بان الاجسام قبل وجودها
ليست حقايق فتصير بعد وجودها حقايق ولا يمكن دفعه بان المقصود
انها ليست مما لايكون حقايق مخصوصة كالانسان والفرس ثم
يصير تلك الحقايق اذ بعد تسليم منع الشارح لايتم المط وهو امتناع
كونه ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لجواز ان يكون ماخوذا منه

ويكون المقصود اتصافه بمفهوم الحقيقة لا بما صدق عليه
وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة آه في الحواشي الحلية
تحققت الشيء اي عرفت حقيقته وتحقق الامر عندي اقول فعلى
هذا يكون قول الشارح وبيان ذلك بمعنى بيان حقيقته لا بيان
التحقق وان حمل التحقق على التحصل يكون ذلك اشارة الى التحقق
ولا يخفى ان المعنى الثاني اقرب الى المعنى الحقيقي واولى بان يحمل عليه
اللفظ لان التحقق بالمعنى الاول لا يرتبط به قوله من المادة والصورة
الا بتقدير التركب او التحصل وقد استعمل الشيخ التجوهر بهذا المعنى
في مواضع من كلامه مثل قوله في الروح انه يتجوهر من لطايف الاخلاط
وان الاعضاء انما يتجوهر من الاخلاط فالمراد بقوله في تجوهر الاجسام
في بيان محصل الجسم من اجزائه التي هي المادة والصورة ويؤيده ان
عبر الشيخ عن ذلك بتحقيق نحو وجود الجسم المحاكات والا
لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب لان الصحة والمرض بالنسبة
الى الجسم من حيث الصحة والمرض ليس خارجا فلا يكون من الاعراض
فضلا عن الاعراض الذاتية ولئن فرض كونهما من الاعراض فليسا
من الاعراض المطلوبة اثباتها لان حملها على المقيد بها بديهي بل لغو
بمنزلة قولك البدن الصحيح صحيح المحاكة ولان تجزئة الاجزاء
وعدم تجزئتها آه اعترض عليه المحشي قدس سره بانه ان اراد بتجزئة
الاجزاء انفصال بعضها عن بعض بالفعل وبعدم تجزئتها عدم

ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفاصلة بعد اتصالها
والكبار قبل الانفصال موجود بالقوة فلا يكون عدم
الانفصال عارضا لها الا بالقوة وان اراد بالتجزئة امكانها
فهي عارضة لجميع الاجسام الموجودة من حيث هي اجسام والمراد
بتجزئة الاجزاء انقسامها الى اجزائها وبعدم تجزئتها عدم انقسامها
مع ان من شانها ذلك فكلاهما من عوارض الاجزاء التي هي
اجسام طبيعية فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين مثلا ثم قسمنا
كل نصف منه الى نصفين وامسكنا عن القسمة فالنصفان
قد تجزيا الى نصفيهما اللذين هما ربع الجسم وكل من الربعين
لم يتجزيا مع من شانهما ذلك فالنصفان والربعان اجسام
فصح ان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة للاجزاء التي هي
اجسام طبيعية هذا والاولى ان يقال كما قاله المحشي ان يعني
الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض
الذاتية للاجسام في المحاكمة والتناهي واللاتناهي
انما يعرضان للجسم من جهة المادة اه اعترض عليه المحشي بان
اللاتناهي نفي الانقسام وان اخذ بمعنى عدم التناهي عما من
شانه ذلك فليس من عوارض الجسم لان التناهي في الانقسام
ممتنع عروضه للجسم على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه
ماخوذا على انه عدم ملكة عارضا لها اقول الظاهر ان مقصود

المحاكم بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم كما يشعر به قوله
اما النهاية فظاهر كما سيجيء فانه اشار به الى برهان تناهي الابعاد
وليس فيما سيجيء بيان تناهي الجسم في الانقسام وكانه ترك بيان
التناهي في الانقسام واللاتناهي فيه لانه قد علم كما مر في بيان كون
نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي ثم قال المحشي فان قيل
الانقسام انفصال فيقتضي المادة وهو المطلوب قلنا اثبات
بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك لا يقتضي مادة في
الخارج واقول ستعرف في بحث اثبات الهيولى ان الانقسام
الوهمي كاف في اقتضائها في المحاكمة فنقول نعم الا
ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة فيه بحث لان ذلك يقتضي
ان يكون البحث عن احوال الحيوان والانسان والنبات بخصوصها
خارجا عن علم الطبيعي وليس كذلك فان فصل الحيوان في فصل
النبات وفصل الانسان جميعها اجزاء للفن والتحقيق كما جمعه
الشيخ في الشفاء ان العلم السافل انما يكون جزءا من العالي اذا
كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل ويكون تخصيص السافل
بنوع لا بامر عرضي فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل
جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الكرة
المتحركة فان موضوع الالهي عرضي للكرة ثم قد انضم اليها الحركة
التي هي عرضي اما لا فصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان

موضوع

موضوع الطبيعي وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصيصه عن
موضوع الطبيعي بحيثية الصحة والمرض وهي عرضي بالنسبة الى بدن الانسان
في المحاكمة وليس المراد بالابعاد الثلثة الخ لا يخفى ان حمل
الابعاد الثلثة في الموضعين بمعنيين بعيد وما تمسكت من ان
المركب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة
مدخول بانه يمكن ان يكون المقصود من التركيب ما له الابعاد
الثلثة الوضعية اي ما له تلك الابعاد الوضعية بالذات كما هو
المتبادر من الاطلاق لا سيما في مقابلة قوله ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة فيكون الحاصل ان قبول الابعاد المفروضة
للجسم التعليمي اولا وبالذات وللطبيعي ثانيا وبالعرض وما ذكره
من ان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر
الجهات لكن باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات
ثلثة باعتبارات ثلث في جهات ثلثة ففيه ان التفريع غير مستقيم
لانه اذا كان باعتبار كل جهة امتدادا في تلك الجهة كان هو
بعينه الامتدادات الثلث ولا يكون له امتدادات ثلثة فان
زيدا مثلا ضاحك باعتبار وماش باعتبار وليس له ضاحك
ولا ماش فالاولى ان يقال الجسم التعليمي هو المقدار الذاهب
في الجهات الثلث وذلك المقدار امر بسيط مشارك للخط
في امتداد واحد وللسطح في امتدادين وممتاز عنهما جميعا بالامتداد

الثالث فهو امر واحد له امتدادات ثلث باعتبارات ثلث فانا
اذا اعتبرنا لذلك المقدار امتدادًا واحدًا كالطول فقط لم يحصل
حقيقته لمشاركة الخط اياه في ذلك وهكذا اذا اعتبرنا له امتداد
آخر كالعرض لمشاركة السطح فاذا اعتبرنا له الامتداد في الجهة
الثالثة يحصل حقيقته ويمكن توجيه كلام المحاكم بان يراد انه
ممتد في الجهات الثلثة فله باعتبار كل جهة امتداد في المحاكمة
وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى اه اعترض
عليه المحشي قدس سره بانه انما يقتضي ان لا يعرف الطبيعي بالابعاد
المعينة بهذا المعنى لكونها مفارقة لا المطلقة منها اقول مراد
المحاكم انه لم يعرف الجسم الطبيعي بقابل الابعاد الثلثة بالفعل بهذا
لانه هو الامتداد الذاهب في الجهات الثلث وهو الجسم التعليمي
وغير الجسم الطبيعي اذ يبقى الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لا
يصح تعريف الجسم بقابل الامتداد الذاهب في الجهات الثلث
ليرد عليه ما اورده في المحاكمة اعلم ان اعتراض الامام
انما يرد الحد يرد عليه ان الامام معترف بكونه رسما وكلامه في
ابطال كونه حدا فانه قال انه رسم للجسم التعليمي لا حد لما بينا في
كتبنا ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم الى آخر كلامه فهو
ليس في هذا الكلام معترضا وما قيل انه لا حاجة اليه اذا لم يعلم
بد لكان حد بل صرحوا بخلافه ولا يمكن ان يقول به احد لتقدم راسخ

في علم فغير موجه اذ مثل الشارح العلامة الطوسي قائل بكونه حدًا
ولو فرضنا ان احدًا لم يقل به فلا نم انه مما لا يمكن ان يقول به احد
ممن له قدم راسخ في العلم ولو سلمنا ذلك فامكان القول به ممن
ليس له قدم راسخ بل امكان ذهاب الوهم الى حدايته كاف في
التعرض له والانصاف ان هذا الاعتراض على الامام خروج عن
الانصاف المحاكم رحمه الله فلو كان جنسًا لكان واجب
الوجود مركبا قال المحشي قدس سره هذا الاستدلال لو تم لدل على
ان اللزوم ايضًا ليس بجنس لانه ايضًا صادق على الواجب لصدق
لازمه المساوي عليه فالصواب ان يمنع صدق الموجود لا في موضوع
على الواجب بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده عين ماهيته نعم
لو بين ابطال جنسيته باشتماله على مفهوم عدمي اعني لا في موضوع
كان الجواب ما اشار اليه اقول لا نم انه لازم مساو لان الجوهر
على ما هو عرفه الشيخ وعينها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولا يدخل فيه الواجب لاشعار هذه العبارة
بمغايرة الوجود لماهية الجوهر والواجب عين الوجود فالموجود
لا في موضوع اعم من الجوهر اذ المعتبر في تعريفه الماهية المغايرة
للوجود مع هذا القيد بل نقول الموجود لا في موضوع اعم من وجه
من الجوهر فلا يكون لازما له لان الصور العقلية للجواهر جواهر
عندهم مع انها موجودة في موضوع ومن ههنا علم ان منع صدق

الموجود لا في موضوع على الواجب بناء على ان وجوده عين ماهيته
ليس بسديد فان الشيخ وغيره لا يمنع كون الواجب موجودا لا في
موضوع فان كون الوجود عين ماهيته لا ينفي كونه موجودا كيف
وقد قرر المحشي في غير موضع من كتبه ان هذه المرتبة اعلى في
الموجودية هذا وكأن المحشي حمل قول الامام الموجود لا في موضوع
على ما ذكرنا اعني الماهية التي اذا وجدت في الخارج الخ وحينئذ
لا وجه لكلام الحاكم بل الصواب في الجواب منع الصدق كما
ذكره والظاهر ان الحاكم نظر الى ظاهر عبارة الامام واورد عليه
ما فصلناه ويرد عليه انه بهذا المعنى ليس لازما لماهية الجوهر
بل اللازم انما هو المعنى الاول وحينئذ يرد عليه ما اورده المحشي
والحاصل انه ان حمل على المعنى الاول فيرد عليه ايراد المحشي
وان حمل على الثاني فيرد عليه بطلان اللزوم الذي ادعاه ويمكن
ان يختار الثاني ويدفع الايراد بان كلام المحاكم نقض تفصيلي
على استدلال الامام وقوله بل هو لازم سند المنع فلا يجدي
ابطاله لانه ليس مساويا اذ على تقدير كونه غير لازم يكون المنع
اظهر لان عدم جنسية العارض الغير اللازم لا يدل على عدم
جنسية المعروض قطعا ليست بفصل في الحواشي الجلية
اعلم ان الامور العدمية يجوز ان يكون فصولا اذ يمكن ان يكون
جنس ما يحتمل متقابلين احدهما وجودي والآخر عدمي وبكل واحد

منها

منها يحصل كالكم فانه بوجود الحد المشترك وعدمه يصير نوعين و
كالامتداد الطولي المحتمل لمقارنة العرض ولا مقارنته فانه يصير
بقيد اللامقارنة نوع خط لكن العدم المطلق لا يجوز ان يكون
فصلا اقول التحقيق ان يحصل الكم المنفصل بعدم الحد المشترك
بل ذلك العدم لازم للفصل الذي يحصله كيف لا وذاتي الامر
الموجود موجود لا محالة والعدمي لا يقبل الوجود وان شئت مزيد
توضيح لذلك فاعلم ان من خواص الذاتي ان تثبت للشيء مع
قطع النظر عن غيره ولا شك ان عدم الحد المشترك انما يثبت للكم
المنفصل اذا قيس الى غيره وهو الحد المشترك اذ لمعنى عدم الحد المشترك
سلب امكان فرض الحد المشترك فيه وذلك معنى اضافي بل يشتمل
على اضافات متعددة فكيف يكون ذاتيا لما يتصف به نعم يمكن
ان يكون الامر العدمي لازما لما هو الفصل الحقيقي فيقام مقامه في
التعريف في المحاكمة اما الجواب الاول ولان الامام الخ
لعل الشارح نظر الى ظهور اندفاع تلك الوجوه فلم يتعرض لها
لذلك في المحاكمة لكونهما عدميين اي معدوميين اما الاول
لكون العدم جزء مفهومه واما الثاني فلانه من النسب الاعتبارية التي
لا وجود لها في الخارج في المحاكمة لانا نقول اولا هذا اعتراف
بان القابل للابعاد الخ اقول بل هذا اعتراف بان مفهوم القابل
للابعاد ليس بفصل وذلك لا يقدح في كون التعريف المذكور

حاكما ان مفهوم الناطق وهو المدرك للكليات ليس بفصل حقيقي للانسان
لكونه من النسب لا يقدح ذلك في كون الحيوان الناطق حدا له و
تحقيق ذلك ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة كما تقرر
في موضعه وانما يعبر عن الصورة بالاثار واللوازم لكونها مجهولة للاسم
فالحد الصناعي للحقايق ابدا يكون مركبا من مفهومات غير داخلة
في قوام المحدود لازمة للامور الداخلة لكنها تعطي الاطلاع على تلك
الامور الداخلة فيه لكون تلك اللوازم موجبة لانتقال الذهن اليها
فافهم ذلك   في المحاكمة وثانيا ان الذات التي من شانها
قبول الابعاد الخ اقول الذات التي من شانها قبول الابعاد هي
الصورة الاتصالية اعني الصورة الجسمية وهي ان لم يكن محمولة على
الجسم لكونها جزءا خارجيا له لكن الفصل الماخوذ منه محمول عليه على
ما تقرر في تحقيق الجنس والمادة والفصل والصورة   في المحاكمة
فاصدق عليه ان كان ذات الجسم الخ اقول قد تقرر في موضعه
ان الجسم مثلا اذا اخذ بشرط لا شيء اي بشرط ان لا يدخل فيه شيء
آخر لا يصدق على الحيوان وكذا الحيوان اذا اخذ بهذا الشرط
لا يحمل على الانسان وهو بهذا الاعتبار مادة وكذا الناطق اذا
اعتبر بشرط لا شيء لا يحمل على الانسان وهو بهذا الاعتبار صورة
وانما يحمل الحيوان الناطق عليه اذا اعتبر لا بشرط شيء فالقابل
للابعاد ايضا اذا اعتبر بشرط لا شيء فهو الصورة ولا يحمل على الجسم

وان

وان اعتبر لا بشرط شيء فهو الفصل المحمول على الجسم واذا تيقنت ذلك
ظهر لك اندفاع الوجه الثالث   في المحاكمة نعم لو حرر محل النزاع
بالجسم البسيط الخ اقول على هذا التقدير ايضا لو قيل الجسم البسيط
اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون
وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فهذه
اربع احتمالات الاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام
والثالث مذهب الحكماء والرابع مذهب الشهرستاني في ظاهر
الحصر ولم يكن مذهب ذيمقراطيس خارجا عن المذاهب لان
ذيمقراطيس قايل بعدم خروج جميع الانقسامات الممكنة الى
الفعل لانه يوافق الحكماء في لاتناهي قبول القسمة الوهمية
واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الخ اقول هذا في الانقسام
الوهمي ظاهر اما في الانقسام العقلي فلا فان العقل اذا فرض للجسم
نصفا ولنصفه نصفا الى غير النهاية على الوجه الكلي كما يقول هذا
الجسم نصف وكذا جميع انصافه المترتبة الى غير النهاية فقد فرض
جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل اذا فرض ان لكل من اجزائه
الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فقد فرض جميع اجزائه
المتناهية دفعة وذلك ظاهر فان الفرض العقلي يتناول الامور
الغير المتناهية نعم الوهم يعجز عن ذلك لكونها قوة جسمانية لا تدرك
الكليات ولكونها لا يقدر على استحضار الصغيرة جدا ولعل الباعث

على هذا التقرير دفع ما يترآأى وروده على مذهب الحكماء وذلك
موقوف على تمهيد مقدمة انه لا فرق بين اجزاء التحليلي والجزء
التركيبي في مقدار ما يتركب منه او ينحل اليه فانا نعلم قطعا ان
المركب من ذراع وذراع ذراعان كما ان المنحل الى ذراع ذراع
ذراعان بل نعلم قطعاً ان المقدار واجزائه لا ينحل الا الى اجزاء
لو فرض وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك المقدار
لا ازيد ولا انقص وانكار هذا سفسطة ظاهرة البطلان
اذا تمهد ذلك فنقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه يلزم من
لاتناهي الاجزاء التركيبية لاتناهي مقدار الجسم وقد ظهر انه
لا فرق بين التحليلي والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم ايضاً
ما الزموه عليه فاجاب عنه بما ذكره من ان معنى قولهم هذا
انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن انقسامه الا انه ينقسم
الى امور غير متناهية ولا يخفى توجه ما اوردناه عليه فانا اذا
فرضنا له ايضا فامترتبة الى غير نهاية فقد قسمناه بالقسمة
الفرضية الى اقسام غير متناهية وذلك بين لا سترة به وعندي
ان وجه التفصي عن ذلك امر آخر وهو ان النظام لما التزم
وجود تلك الاجزاء بالفعل لزم كون تلك الاجزاء متساوية
في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
فلزمه اللاتناهي واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الوضع

صل
الى اجزاء غير متناهية كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل
من جميع الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانها اجزاؤه المتداخلة
ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا
عن المتباينة والحاصل ان لاتناهي اقسام الجسم عندهم من
جهة التناقص وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة ذلك
الجسم ولو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام الى الفعل مع استحالته
لم يحصل من جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء
متساوية في افادة المقدار فلزمه ما لزم ومن ههنا علم ان
كل ما نفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغا فلا يمكن
ان يفرض في الجسم من امثاله الا قدر متناه وبذلك يظهر اندفاع
منع الشبهة   وهذا الظن اما من قبل الشيخ الخ اقول فيه
نظر لان الظن اذا اسند الى احد كان معناه ان ذلك الاعتقاد
راجح عنده لا عند المتكلم فيندفع هذان المحذوران ويبقى انه عندهم
مجزوم به لا راجح   وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين
الخ اقول الظن من الاضداد يطلق على الراجح والمرجوح معاً
وعلى الثاني حمل قوله تعالى ان نظن الا ظنا وان الظن لا يغني من
الحق شيئاً والظن بهذا المعنى يرادف الوهم وكما يطلق الوهم على
الرأي الباطل وان كان مجزوما عند صاحبه اما باعتبار ان من شأنه
ان لا يخطر للعاقل الا على وجه المرجوحية او غيره من الاعتبارات اللائقة

قول الشارح اورد الاول تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما
ينافضهم به اقول تقرير مذهبهم لايتم الا بالحكم الثالث لان
الحكمين الاولين ليسا وافيين بذلك اذ لا يعلم من انقسام
الجسم الى اجزاء غير اجسام مع تالف الجسم من تلك الاجزاء
كون الاجزاء غير متجزية لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا
فرضا فالاولى ان يقال ان فضل الحكمين بناء على انهما منشاء
الغلط وما ذكره في المحاكمات من الاول لمحض التقرير
دون النقض مسلم واما ما ذكره من ان البواقي بالعكس
فمم اذ بالثالث يتم التقرير والفرض العقلي لا يقف
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير
المتناهي هذا مما شيد اركان ما مهدناه سابقا
لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع
من الكتاب هذا صريح لان المراد بالوهمية ههنا هي الفرضية
ولا فرق بينهما في هذا الموضع ايضا وتوهم صاحب المحاكمات
ان الشيخ فرق بينهما في هذا الموضع ونسبه الى تصريح
الشارح بناء على ما ذكره من فايدة ايراد الفرض وانت
خبير بانه بناء في

صنعه وقف نامه

15

الحمد لله العلي الشان • ذي المن والاكرام والاحسان • والسيد المتقل من عدنان •
خير الوري المبعوث بالقرآن • من ماله في فضله مدان • عليه تسليم من الرحمان •
هذا كتاب ساطع التبيان • ما فيه حق قاطع البرهان • وتحف وتسجيل على ارصان •
اصلا وشرطا بالغ الاتقان • لم يبق فيه شبهة النقصان • او في جواز النقض من امكان •
كل بها قرار من السلطان • ذي الخير في الاسرار والاعلان • عندي شهادتها ثابت البنيان •
لازال مسعودا امير المنان • رومًا للطف القادر الديان • تاريخه الهجري يا اخوان •
اجراه قاضي بلدة الايمان • لارتفع المحمية الاركان • محمد بن العالم الرباني •
محمد جازاه بالرضوان • رب جليل باري الانسان • مستبدعًا المحبوبة الاكوان •
ابن الحمزة بن جدي الثاني • محمد المشهور في البلدان • بابن الغناري فاز بالغفران •
والنجح بالامان والامان •

الحمد لله الذي خلق خلق الانسان من علق الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ارسل
لاحكام احكام الدين واعلاء اعلام اليقين رسلا مبشرين ومنذرين صلوات الله عليهم اجمعين
فشرعوا شوارع الشرايع ورفعوا قواعد العقايد وضبطوا بدايع الوقايع وبسطوا موايد
الفوايد جزى الله كلا عن امته خيرا واعلاه درجة وقدرا ثم جمع هدايا الهداية وقمع رزايا الغواية
بنبي بني بنيان الامان وسيد شيد اركان الاحسان موئيد صدعا بشامخ الحق وشادخ الصدق
وردعا عن جبلة العدى اهل الردى بساطع التبيان وقاطع البرهان اظهر المعجزات الباقية على
وجه كل زمان وابهر البينات الداير على كل شان بكل مكان وهو حبل الله المتين وفضل الله
المبين فيه بناء الاولين وبناء الآخرين من اعتصم به استمسك بالعروة الوثقى التي ما لها من انفصام

وسلك الطريقة المثلى الى خير مرام ومن صد عنه وندّ وثنا عنه العنان ورد فاه وآه السعير وبئس المصير
نحمده على ان جعلنا من امته التي هي خير الامم وهدانا به الى الاعدل الاقوم من الامم ونشكره
على سوابغ نعمه التي لا تحصى وروافع منحه التي لا تستقصى ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له شهادة راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وان محمدا
عبده ورسوله تجارة تنجي من عذاب اليم يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم عليه
وعلى آله الكرام وصحبه العظام الذين هم ايات الايمان واعلام الاسلام ونجوم الهدى ومصابيح
الظلام اطيب صلاة الصلوة والسلام واعذب نحيات التحيات والاكرام وعلى الذين تا
تابعوهم باحسان الى يوم القيام ما تعاقب الليالي والايام على الدهور والاعوام ٥

اما بعد فان الله سبحانه وتعالى برأ الثقلين للامر بعبادته لكن بحكمة الابتلاء ناط
باختيار كل وارادته فاعد لمن اطاعه جنة وحريرا وهيأ لمن عصاه نارا وسعيرا وجعل تلك دار
السرور والحبور وهذه قرار الشرور والثبور وخلق لكل منهما اهلا ولم يبال وكل ميسر لما
خلق له في ازل الآزال فالسعد والضد وان لم ينفذ فيهما ابدا الا علم البارئ فقد يدل عليهما با
لاثر الطارئ وان عباد الله تعالى من ساعده التوفيق الازلي والصون العلي الالي واخذ بناصيته
رفيق التوفيق حتى هداه خبر فريق فعلم قطعا ويقينا لا ظنا وتخمينا ان الدنيا دار نفاد لا دار
اخلاد ومحل بوار لا منزل قرار ومركب عبور لا مرحب حبور ومسلب دعة لا مجلب سعة ان سرت
سنة ساءت سنة وان صفو وقف غير طويل نف وحف بالف عويل خيرها زهيد وشرها عتيد
لا يعادل خلاقه رضاعها مرارة فطامها وهي قريب الى الزوال والفناء زخارف زهرتها وحطامها
وان اكمل الناس رأيا واعقلهم واحدهم مذهبا وامثلهم من هضم عنها كشحا واضرب عنها صفحا و
حسن ونظر لنفسه قبل افول شمس حيوته وطمسه واستعد لغده من امسه ومامهد لمثواه في رمسه و

ورآها

ورآها بعين بصيرة ولم يترك امل الغفلة والتقصير هذا وان من جملة من وفقه الله لمرضاته وزمرة من الحق
رفع درجاته وكحل عين بصيرته بنور الهدى حتى تخلص من رق الهوى الذي من ابتلي به غوي وفي
غيابة جبه هوى ونظر الى الدنيا بعين الاستبصار واعتبر ما مضى حق الاعتبار واستعد
للحلول في حضرة القدس ومرتع الانس ودار الاقامة وموطن الكرامة في جوار الله الكريم
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين من خصه الله تعالى
بالنفس القدسية والفضائل الانسية وجعل جنابه منبع الاقبال ومجمع الاقيال ومنجح الآمال
ومحط رحال الرجال وبابه مغفر جباه الصيد من السلاطين ومقبل شفاه الصناديد من
الاساطين الذي قهر بصولته الجبابرة وكسر بشوكته الاكاسرة وقمع بسيفه وسنانه الطغاة
وقلع بحجته وبرهانه البغاة وسلك بعدله وانصافه البلاد وملك بطوله والطافه العباد واضحى رياض
الايمان بغاية عنايته مزهرة مسفرة ضاحكة مستبشرة وظل ظلال الايمان بنهاية حمايته ظليلة
مبسوطة ممدودة منتشرة لما رضيت جلاله كالعطار في الاقطار وصار علو سلطانه كالامثال في
الامصار وهو السلطان الاعظم والقاآن الافخم ظل الله في العالم مالك رقاب الامم سلطان سلاطين
العرب والعجم غوث الاسلام وغيث المسلمين حجة الله في الارضين المؤيد بتاييد رب العالمين
٨٥٩-٨١٩ السلطان بن السلطان تاج الدين ابرهيم بن محمد بن علاء الدين بن خليل بن محمود بن قرمان
ايده الله ونصره ونظر اليه بعين عونه ونصره وخذل من عاداه وقهره ورفع لواء دولته ونشره
وزاد عدله وتوفيقه وجعل الظفر ابدا حليفه وارتحل رفيقه وجاد من المضار فريقه وسهل الى المبار
طرقه ومد على العالمين ظله وافاض عليهم وبله وطله واعزه في الدارين واجله وبظله يوم لا ظل
الا ظله اظله من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر فانه خلد الله تعالى
سلطانه واوضح على العالمين برهانه وقمع الاستماعه وقرع اسماعه بالآيات النازلة في فضائل خصال

البر عمومًا وخصوصًا من كلام الله المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وبالاحاديث الواردة من جناب سيد الانام عليه الصلوة والسلام الذي لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لاسيما عدة من الاعمال المخصوصة المندوب اليها في لسان الشرع بالمواعيد الكريمة المنصوصة فمنها بناء المساجد الشريفة والمعابد المنيفة فان الصلوة ام العبادات البدنية وتاليه الايمان ورودًا كما ان الجماعة دليل عليه وجودًا وقال الله تع انما يعمر مساجد الله الآية وروى مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال احب البلاد الى الله تعالى مساجدها وهو والبخاري كلاهما عن عثمان عن النبي صلى عليه الصلوة والسلام من بنى لله مسجدًا بنى له بيتا في الجنة ومنها اطعام الطعام واشباع الجائعين من اهل الاسلام قال الله تع ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا وروى ابو داود والترمذي عن ابي سعيد رضي الله عنه من حديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم وايما مسلم اطعم مسلمًا على جوع اطعمه الله من ثمار الجنة وايما مسلم سقى مسلمًا على ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم وروى البيهقي في شعب الايمان عن انس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال افضل الصدقة ان تشبع كبدًا جايعًا وروى الترمذي و ابن ماجة والدارمي عن عبد الله بن سلام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام الحديث ونحوه ورد في فضل مطلق الصدقة احاديث كثيرة وآثار غزيرة مثل حديث الصدقة الجارية التي هي احدى الاعمال الغير المنقطعة بموت صاحبها و مثل ما رواه الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لتطفئ غضب الرب وتدفع ميتة السوء وما روى ابو سعيد عن النبي عليه السلام كل امرئ في ظل صدقته يوم القيمة حتى يقضى بين الناس وقوله عليه السلام الصدقة تسد سبعين بابا من الشر وروى عن يحيى بن معاذ انه قال

ما عرف حبة تزن جبال الدنيا الا الحبة من الصدقة وغير ذلك ومنها قراءة القرآن فقد روي عن النبي عليه السلام انه قال ما من شفيع افضل منزلة عند الله يوم القيمة من القرآن لا نبي ولا ملك وعنه عليه السلام انه قال افضل عبادة امتي قراءة القرآن وذكر الغزالي في احياء علوم الدين عن النبي عليه السلام انه قال ان الله عز وجل قرأ طه ويس قبل ان يخلق الخلق بالف عام فلما سمعت الملائكة قالت طوبى لامة تنزل عليهم هذا وطوبى لاجواف تحمل هذا وطوبى لالسنة تنطق بهذا ومنها تعليم العلوم الدينية والمعارف اليقينية فان العلم مع شرفه في حد ذاته حتى استحق به آدم ان يسجد له بامر الله تعا ملائكة ارضه وسماواته وما ورد في فضله من الآيات والاخبار والاحاديث والآثار اكثر من ان تحصى واشهر من ان يستقصى لانواعه في ذلك تفاوت لا يكتنه كنهه ولا يقادر قدره وعلم التفسير من بينها ايدها تبيانا واوثقها بيانا وهو خير العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الاحكام والمعارف واسها كما علم كل ذلك في موضعه ومن رام تحقيقه فعليه بمصيره الى ذكره ومرجعه فلما وصل الى اذنه الشريف وحصل في ذمته اللطيف لا زال بعين عناية الله تعا ملحوظا وعن جميع المكاره محفوظا و بفنون الطافه وعيون اعطافه محفوظا وعدوه مجهودا كمحظوظا فضايل ما ذكرت من الاعمال المشتملة على امهات العبادات المتعلقة بالبدن وبالمال المتوسل بها الى الله تع رضاه الذي هو اعظم المقاصد في الحال والمآل صمم عزمه الصايب وضم حزمه الثاقب شمرا عن ساق الاجتهاد للتزود بذخيرة الزاد ليوم التناد وهمه للمعاد باعداد افضل العتاد على ان يحوز تلك الفضايل ويفوز بتلك الخصايل رجاء للذكر الجميل في العاجل والاجر الجزيل في الآجل وتلافيا لما فرط فيه من حقوق ربه واستدراكا لما اسلف من تقصيره وذنبه فانه تعالى لا يخيب من ناداه ثقة [illegible] اليه فرجا وهو يجيب دعوة الداع ويجعل له من امره مخرجا ويجعل له

له فرجا فانشا في ظاهر الجانب الشرقي من الجانب المدينة المسماة لارنده من بلاد قرمان صينت
من نوايب الزمان وطوارق الحدثان عمارة شريفة منيفة لطيفة ظريفة طريفة رائقة فائقة
رفيعة بديعة غريبة عجيبة لم تحك احد على منواله ولم تحك شيء في تمثاله قد صرفت نحو
تشييد مبانيها مطية الطيبة كما خلصت في ادخارها للمعاد سنية النية حوب جميع ما
يحتاج اليها لاقامة المصالح الموقوفة لاجلها داخلا وخارجا ليكون للارتقاء الى الدرج
العلية والفوز بالمراتب الرفيعة البهية معارجا وانها مع استغنائها عن التحديد لشهرتها
في الامصار ولا كالشمس نصف النهار محاطة هي ورحبتها الرحبة مع ما فيها بحايط ينتهي
الى الطريق قبلة وشرقا والى ملك ورثة مقبل بك بن عبد الله وملك مصطفى بك بن محمد بك العلائي
من الطرفين الآخرين فقد وقفها السلطان المعظم المشرف باسمه الشريف الكتاب فيما تقدم ايد الله
الاسلام والمسلمين بدوام دولته وافاض على العالمين سجال لطفه ومعدلته تملك العمارة في
سبيل الله تعالى وسبل عظم الله اجره واجزل وتصدق بها وجعلها لوجه ربه خالصا وقفا
مؤبدا وتصدقا مخلدا محكوما بلزومه بشرعي التسجيل بعد اتقان شرايطه بحيث رفع عنه القال
والقيل وكذا جميع ما توقف عليها لاقامة الوظايف السوالح ورعاية الحوايج والمصالح مما ذكر
الواقف اعلاه الله تعالى انه خالص ملكه وحقه والظهر وثابت شرعية تنبئ عن صدقه وسيورد
تفصيلها ضمن الكتاب بتوفيق الملك الوهاب فيها ما اختلف في اصل صحتها كما في وقف المنابع و
فيها ما وقع في لزوم وقضيتها النزاع فبعد كل ذلك رد المختلف فيه الى المتفق عليه بلحوق حكم الحاكم
النافذ الحكم بالصحة واللزوم بعد التخاصم الشرعي لديه حكما لم يفت فيه شيء من شرايطه
ولا فقد في نفاذه ركن من ضوابطه والله الهادي وبيده ازمة التوفيق اليه وفي التحقيق
انتهاء الطريق واما تفصيل الموقوفات عليها فمنها قطعة ارض صالحة للزراعة الى آخر الاوقاف

وقفا صحيحا شرعيا صادرا في حالة الطواعية والاختيار التام والرضاء الكامل وبالجملة في حالة
يصح فيها جميع التصرفات الشرعية القولية والفعلية ومؤبدا مخلدا محكوما حكما شرعيا بصحته ولزومه
بحيث لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولا يبدل ولا يغير بوجه من الوجوه الى ان يرث الله الارض
ومن عليها وهو خير الوارثين ثم لما ذكرنا ان الواقف المشار اليه حفظ الله مهجته ما دام بهجته
اراد ان يجمع بين وجوه الكرامات وعيون الخيرات جعل عمارته المذكورة صفتها مسجدا يقام
فيها بالجماعات الخمس المكتوبات ويتلى كلام الله المجيد مرتلا ويوهب ثوابه لروحه مكملا ويدرس
من علوم الدين الحديث والتفسير باحسن تعبير واكمل تقرير بحيث يكون لكل من حضر فيه منه حظ
وافر على قدر فهمه الكامل والقاصر وما علاها من حجراتها وغيرها مسكنا ومسنا ومراحا ومقيلا
للفقراء والغرباء والمساكين وابناء السبيل والمحتاجين من الصادرين والواردين
ليسكنوا بسكناهم ويطعموا انواع الاطعمة للطعم في خير دعائهم وكل ذلك غير متجاوز عن
الشرط الذي شرطه شيد الله اطناب دولته باوتاد العز والتمكين آمين يا رب العالمين فمن
ذلك ان يكون الامام حنفي المذهب عالما بالمصححات والمفسدات واهلا للامامة والمؤذن
عالما بالاوقات خروجا ودخولا حنفيا وعين للامامة كل عام مائتين وخمسة و
عشرين درهما شرعيا فضة خالصة وللتأذين كل عام مائة وخمسين درهما كذلك وان يكون
التالون لكتاب الله عشرة رجال منهم الامام والمؤذن لكل منهم كل عام للتلاوة مائتان و
وخمسة وعشرون درهما شرعيا فضة خالصة يقرأ كل من التالين مجتمعين كل يوم ثلثة
اجزاء من ثلثين جزءا من كتاب الله تعالى ليختم كل يوم ختمة كاملة ويوهب ثوابها للواقف خلد
دولته وابد مملكته وان يكون المدرس عالما بالتفسير والحديث وعين له وظيفة للتدريس
كل عام ثلثمائة وخمس وسبعين درهما موصوفا بما ذكر وان يكون الشيخ فيها عالما بآداب

الشيخة ومراقبا لكل من يرد ويصدر ومراعيا خدمته ورفيقا شفيقا به وعين له وظيفة الشيخة
كل سنة سبعمائة وخمسين درهما من جنس ما ذكر وايضا عين له كل سنة بمد المدينة المذكورة
ثمانين مدا من الحنطة الجيدة وان تكون الاطعام كل يوم مرتين وعدد القصاع في كل مرة مائة
قصعة الى مائتين حسب الحاجة وان دعت الى الزيادة زيد ايضا على ذلك وعين للطباخ كل سنة
من الحنطة عشرة امداد وثلثمائة درهم مما ذكر وان يكون للعمارة فراشان لكل منهما كل سنة
عشرة امداد حنطة ومائتان وخمسة وعشرون درهما وبوابان لكل منهما كل سنة عشرة امداد
بر وثلثمائة درهم كل ذلك من جنس ما ذكر وان يصرف لايقاد المصابيح والسرج والقناديل
كل عام مائتان وخمسة وعشرون درهما وان يكون اقل عدد الخبز البرى الجيد المدفوع مع المرقة
كل يوم مائة وخمسين كل عشرين منه من رطل السوق واللحم المطبوخ كل يوم اربعة امناء بالمن
المذكور وان يعطى في شرايف الليالى اعني ليلة القدر والبراة والرغايب كل من الامام والمؤذن
والمقرى والحفاظ الملازمين بعد فراغهم من الصلوة ظلوريا واحدا وان يطعموا في تلك الليالى
وفي ليلتي العيدين مع ساير الفقراء والمساكين في كل ليلة خمسين منا من الحلواء وقد اتخذ
بامره العالي لازال مطاعا في مشارق الارض ومغاربها ملثمين قطعة من البسط والسجادات
ستة منها كبار وخمس وسادات ومن الفرش التي تنام عليها خمس قطع ومن ادوات الطبخ
النحاسيات من القدور الكبار اربع ومن الصغار اربع ومن الوسط ثنتان ومن المغرفة والمصفاة
اربع وكذا اتخذ خمسين صحنا وخمسين قصعة نحاسيات واربع منارات تسمى پيه سوز فوقف
جميع ذلك تبعا لغير المنقول على ما عرف ومن جملة ما شرط حفظ الله تع بالزيادة آماله وختم
بالصالحات اعماله ان تكون التولية في جميع ذلك لنفسه الشريفة مادام حيا فاذا اصابه ما
لم نجح منه من قبله يكون لاصلح اولاده ثم لاصلح اولاد اولاده قرنا بعد قرن وبطنا بعد بطن فاذا

انوضوا

انوضوا والعياذ بالله فلمن يقوم مقامه ان كان صالحا لذلك والا فلمن حكم بامور الشرع بالمدينة
المذكورة اعني لارنده ومن جملة ما شرط اعز الله انصاره وضاعف اقتداره ان يأخذ المتولي
حق التولية عشر جميع غلات الاوقاف بلا زيادة على ذلك وان يصرف محصولات جميع الاوقاف
ومستغلاتها وريعها اولا الى ترميم ثقل العمارة ثم الى تعمير اوقافها حفظا للعامر واعادة للغامر
ثم ما فضل من ذلك يصرفه الى المصارف المذكورة ثم ما فضل من جميع ذلك يحفظه ويخزنه لوقت
الحاجة فان احتيج الى التعمير صرف اليه والا يشترى به ما يضم الى ساير الاوقاف حسب ما يرى المصلحة في
ذلك فان اتفق ان لا يفي الريع بتلك المصارف يقدم الاهم فالاهم كاقامة الصلوة ثم تلاوة القرآن
ثم الاشتغال بالتفسير والحديث والاطعام فكل من الاولين مع ما بينهما من الترتيب اهم من الاخيرين و
ان امكن ان يراعي كل على قدر حاله لئلا يحرم من الواقف اجر الجميع فذلك اولى واحسن واجود واتقن
وشرط اجاره الله من اهوال الآخرة ومتعه في الدارين بالمطالب العالية والمقاصد الفاخرة ان يكون
المتولي صالحا متدينا رفيقا شفيقا ساعيا في ضبط الاوقاف كما ينبغي مراعيا حقوق المسلمين
يعامل اهل الوظائف المذكورين وساير المجاورين من الغرباء والمساكين الصادرين والواردين با
للطف دون العنف متقيا مواضع التهم ناظرا على جميع اهل العمارة من الشيخ والامام والمقرى
وغيرهم من اهل الوظايف وان لا يختار منهم الا من يكون من اهل الصلاح والتقوى وملازما لخدمته
المعينة له فان راى في احد منهم التكاسل ينصحه الى ثلث مرات فان لم ينجع النصح يبدله بمن يلازم
وظيفته الا ان يعترى لاحد منهم عذر شرعي فانه مأذون ان ينوب مكانه آخر ليقيم وظيفته الى حين
زوال العذر الشرعي وان يأمر الخدام ان يخدموا المجاورين بالتواضع واللطف استجلابا لدعائهم
للواقف بحيث لا يرد ولا يصد احد ان شاء الله تعالى الا راضيا شاكرا واذن الواقف شكر الله
سعيه للمتولي كائنا من كان ان رأى توفر الريع وسعته ان يزيد على ما قدر في الاطعام ويهيئ

على جرى العادة نحو المخللات وغيرها مما هو متعارف للادخار في المشتى سيما ان ورد العمارة
من اهل الفضل والكمال من يستحق الخدمة الزايدة فانه يضيفه حين ورده وبما حضر تماميا
للضيافة ثم يأمر ان يطبخ له انواع الاطعمة اللايقة بمثله الى ثلثة ايام وان يعلف دابة المسافر
الى ثلثة ايام الا ان يكون المسافر احق ان يزاد عليه وبالجملة فبحسب ما يرى المتولي المتدين
العريف باحوال الناس ومقادير فضايلهم واذن له ايضا انه ان دعت لبعض اهل الوظايف
ضرورة الى تقديم بعض وظيفته ان يسامح له بذلك بل ان رأى بعضهم لا يكفيه وظيفته ولحق
ذلك وكان في الربع وفر ان يتصدق عليه بشيء زايد احيانا ازاحة لعلته وازاحة لقلقه
ونصبه وشرط ان لا يدفع المتولي شيئا من الاوقاف مزارعة او مساقاة او اجارة اكثر من
من ثلث سنين ولو بعقود متفرقة كما احتال به بعض الناس وبعد جميع ذلك فقد شرط انه ان انتهى
الامر بسبب طوارق الحدثان وريب الزمان الى ان يمكن تعمير العمارة ولا اوقافها صرف القدر
الحاصل من غلة القايم فيها الى من بقي من نسل الواقف لا زال في دولة تنتهي الملوك بها وسيرة
مرتضي في الله والرسل ومتع الله نسلا ذاك والدع بالسعد والعمر محفوظا عن الخلل فان
لم يبق والعياذ بالله فالى اقربائه وان انقرضوا فالى الفقراء والمساكين هذا وقد حكم الحاكم الموقع اعلاه
بتاريخ يتقدم على تاريخ تحرير هذه الوقفية بنصف سنة تقريبا على ما يقرح بهذا ويشير الى ذلك
حال نفاذ حكمه على جميع البلاد القرمانية عموما وعلى مدينة لارنده خصوصا بصحة هذا الوقف ولزومه على
جميع المذاهب بحيث وقع عليه الاجماع بعد تقديم شرايط على ما اشير اليه غير مرة فلا لاحد من جميع خلق
الله تعالى كاينا من كان سلطانا او قاضيا او مفتيا او غيرهم ان يغير شيئا من اصله وشرايطه بوجه من
الوجوه وبسبب من الاسباب بفتوى ما جرا او حكم جاير والا فعليه لعنة الله والملايكة والناس اجمعين
لا تقبل الله منه صرفا ولا عدلا وهو العزيز القاهر المنتقم ان الله عزيز ذو انتقام وهو خصمه يوم القيمة

يوم

يوم الطامة يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا
بعيدا يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه
على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم واشهد الواقف على نفسه الكريمة عدة من العدول الثقات
والامناء الذين حضروا بمجلسه المنيف من العلماء والامراء حال صحة جميع ذلك منه شرعا بجميع ما حرر
في هذه الوقفية على الاجمال والتفصيل وكتب هذه الوقفية في اواخر شهر ربيع الاول مولد خير البشر
سنه تسع واربعين وثمانمائة هجرية نبوية والحمد لله الواقف على ما في الصدور وهو المتولي سائر الامور
والصلوة على سيدنا محمد الشفيع المشفع يوم العرض والنشور

للمولى حسن السامسوني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

اما بعد حمد واهب العقل وملهم الصواب ومظهر خفيات الاسرار لاولي الالباب والصلوة على خير من ادى الشرايع والاحكام وعلى آله واصحابه عليه وعليهم السلام فهذه مجلة مشتملة على الابحاث الشريفة واللطايف المنيفة المتعلقة بالمقدمات الاربع التي اوردها صاحب التوضيح وشرحها صاحب التلويح اوردتها امتثالا للامر الوارد من قبل مولانا السلطان الاعظم مالك زمام امور الامم من سيد الانبياء ومحيي الملة الحنيفية البيضاء خليفة الله في الارضين سلطان الغزاة والمجاهدين

شعر

دان لبابا خيط من نسج سعة ونسعين حرفا عن المدح قاصر الا وهو السلطان ابن السلطان السلطان محمد خان بن السلطان مراد خان ضاعف الله اقتداره ما تواترت الايام وربط اطناب دولته باوتاد الخلود والدوام بالنبي الحق والصحب الكرام والله اسأل ان يهدينا العصمة والسداد ويسلك بنا منهج الصدق والرشاد وها انا اشرع في المقصود مستعينا بالملك الودود ولنشر اولا اشارة خفيفة الى مسألة الحسن والقبح فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق الشارع تعالى حكيم لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن فالحسن فعل يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب اجلا او لا يستحق الذم ويدخل في الثاني المباح ايضا والقبيح فعل يستحق فاعله الذم والعقاب وهذا المعنى اعني الاستحقاق فاعلم لما ذكر هو المتنازع فيه انه شرعي او عقلي ذهب المعتزلة الى انه للفعل لذاته اي مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه فيكون من مدلولات الامر بمعنى انهما يثبتان بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له في البعض وهذا هو معنى كونه عقليا والحاكم هو العقل وذهب الاشعري ليس ذلك لذات الفعل بل بالشرع فقبل ورود الشرع لا نعرف ان اي فعل ينبغي ان يكون مامورا واي فعل ينبغي ان يكون منهيا لو ابه في الجنة والمنحة الا انه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل والكتاب فيكون من موجبات الامر والنهي بمعنى انه يثبت بهما وهذا هو معنى كونه شرعيا والحاكم هو الشرع والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وافق الاشعري

فی کونه

في كون الحاكم هو الشرع لكنه قال العقل قد يدرك حسن بعض ما حكم الله بحسنه اما بديهة او كسبا وكذا القبيح بتوفيق الله وتوفيقه لا بالتوليد كما يزعمه اهل الاعتزال كحسن الايمان بالله وقبح الكفر به تعالى وهو المناسب للقول بكلام النفس وتعلقه في الازل بالمعدوم فهذه ثلث مذاهب ملئت في الحسن والقبح قد اوردها بعض الافاضل في النظم حيث قال الحسن والقبح شرعيان عندنا للاشعري ايجابا وتبيانا والكل بوليد عقل عند معتزل فالشرع يثبته احسانا والكل ايجاب حق عندنا حقا للعقل دركهما في البعض احيانا هذي فروق ثلث في مقالتنا فافهم وقد عجزوا عن ميز منوانا ثم ان لهم في تحرير الحسن والقبح وفي اثبات مذاهبهم بالادلة وفيما يتفرع على تلك الاختلافات كلمات طويلة وابحاث كثيرة لا حاجة بنا الى الاشتغال بها بل ليس مقصودنا الا البحث عن دليل واحد للاشعري وجواب صاحب التوضيح عنه وهو الذي اورده من قبله لاثبات الجبر وصاحب التوضيح اورده من قبله لنفي الحسن والقبح العقليين بناء على ان ثبوت الجبر في الافعال يستلزم انتفائهما عنها ثم اجاب عنه وبنى جوابه على اربع مقدمات ونحن نوردها ونشير الى مآلها او عليها على اخصر وجه واتمه باذن الله تعالى وتوفيقه فنقول وبالله نثق اما تقرير الدليل فهو ان فعل العبد اضطراري او اتفاقي وما كان كذلك لا يوصف بهما اتفاقا بيان الاول ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا وان توقف عليه يجب وجود الفعل عند وجوده دفعا للرجحان من غير مرجح واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان ذلك المرجح باختياره دايما والا تسلسل فلابد من الانتهاء الى مرجح لا يكون باختياره فيكون اضطراريا وهو المطلوب وانت خبير بان وجوب الفعل عند المرجح لا يوجب كونه اضطراريا اذ لو كان المرجح الذي يجب عنده الفعل من العبد لما كان كذلك كما في افعال الله بل الموجب لكونه اضطراريا هو انتهاء المرجح الى مرجح لا يكون من العبد فيكون التعرض له مستدركا ولهذا لم يتعرض له في عامة الكتب وقد اجابوا عنه بوجوه والمقصود بالنظر هو جواب صاحب التوضيح كما اشرنا اليه وقد ذكر اولا اربع مقدمات

المقدمة الاولى ان لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل بعض المصادر
كالحالة التي تحصل للفاعل اذا تحرك مثلاً وقد يطلق على الايقاع تلك الحالة فالاول موجود والثاني
المقدمة الثانية لا بد لكل ممكن موجود من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وهذه
المقدمة ليس لها مزيد مدخل في الجواب لكنه نتنفع بها في بعض المقدمات فتدبر **المقدمة الثالثة**
ان جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة وهو المسمى بالحال كا
لايقاع وتعلق الارادة مثلاً واستنادها الى العلة بطريق الصحة دون الوجوب **المقدمة الرابعة**
وجود الممكن بلا ايجاد وكذا الايجاد بلا موجد باطل واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح فواقع
لما عرفت هذه المقدمات فنقول بحكم المقدمة الاولى ان اريد بالفعل في قوله يجب وجود الفعل
عند المرجح الحالة الحاصلة بالمصدر فلا نم وجوب الفعل عند المرجح بل صدور المعلول من علته انما هو
بطريق الصحة دون الوجوب وهذا وان كان باطلا بحكم المقدمة الثانية الا انه ارتكبه لكونه اقرب الى الاحتياط
ولو سلم الوجوب في الجملة لكن لا نم الوجوب عند المرجح التام اي عند وجود جملة ما يتوقف عليه لجواز
توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع وهذا بحكم المقدمة الثالثة فاذا تحقق الايقاع يجب
المعلول ثم ان الايقاع اما ان يجب بطريق التسلسل في الايقاعات الاعتبارية او لا بطريق التسلسل بناء على ان ايقاع
الايقاع عين الايقاع او لا يجب الايقاع بل يكون صدوره من الفاعل بطريق الصحة دون الوجوب فان
الايقاع وعدمه سيان بالنظر الى اختيار الفاعل كما ذكر في المقدمة الثالثة فيختار الايقاع اي وقت شاء
ترجيحاً لاحد المتساويين باختياره وهو جائز لما علم من المقدمة الرابعة وان اريد الايقاع فقد عرفت جوابه
ايضاً مما سبق ثم نقول فرق مهناً في المقدمة الثالثة بين صدور الايقاع بطريق الوجوب وصدوره على
سبيل الصحة بانه يلزم في الصورة الاولى ان يكون للايقاع ايقاع دون الثانية لكنه مشكل لان نفس الايقاع
من الاعتبارات والاضافات التي لا وجود لها فلا حاجة به باعتبار وجوده في نفسه الى الموجد والايجاد

واما

واما ثبوته للموقع واتصاف الموقع فكما يحتاج الى ايقاع آخر في الصورة الاولى يحتاج اليه في الثانية ايضاً
والفرق تحكم ثم نقول يرد على قوله بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع ان ايقاع الايقاع يحتاج اليه
الايقاع فكيف يكون عينه لا يقال المراد ان وجود فرد من افراد الايقاع لا يستلزم وجود كل فرد منه لانا
نقول لا نتعرض لوجود افراد الايقاع ههنا حتى يجاب بما ذكر ولو سلم فلا يصح جعله مقابلا لقوله اما ان
يجب بطريق التسلسل في الايقاعات فان التسلسل في الايقاعات الاعتبارية لازم على ذلك التقدير ايضاً فافهم
وهذا هو مجمل القول في هذا المقام اوردته تسهيلاً على من يريد الوقوف على المرام ثم نتكلم على كل مقدمة
مقدمة باذن الله تعالى **المقدمة الاولى** قد ذكر لاثبات كون المعنى المصدري اعني الايقاع غير موجود
وجوها ويرد على الاولين ان ايقاع الايقاع يجوز ان يكون اعتبارياً فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم
وجود جميعها ولعل هذا هو المراد بكون ايقاع الايقاع عينه والا فايقاع الايقاع يحتاج اليه الايقاع فكيف
يكون عينه واعترض الفاضل الشارح التفتازاني رحمه الله على الوجهين بانه انما يلزم ما ذكر من التسلسل في الايقاعات
وكون الموقع اذا اوقع شيئاً اوقع امورا غير متناهية لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا للموقع الاول اما لو اوجد
شيئاً وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري عز شانه فلا يلزم ذلك وتحرير نقول الايقاع القديم اذا كان
موجوداً وظاهر انه ممكن فله موقع اي موجد فيكون له ايجاد آخر وهكذا الى غير النهاية فلا يندفع شيء من
المحذورين الا ان الفاعل الذي يوجد امورا غير متناهية على هذا التقدير يكون هو الباري تعالى دون الموقع
الاول وغاية ما يمكن ان يقال ان علة الاحتياج الى التاثير عندهم هو الحدوث فلا يحتاج الايقاع القديم الى
ايقاع آخر فلا يتسلسل لكن فيه قول بوجود الممكن بلا ايجاد وهذا باطل ببدايات العقول ثم نقول ابطل
انتهائه الى الايقاع القديم بانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير
شيء يقع به ويرد عليه ان الايقاع القديم الذي يسمى عندهم بالتكوين ليس بالمعنى المصدري فلا يلزم قدم
الحادث **المقدمة الثانية** قال الفاضل الشارح المعلول النوعي قد يتعدد علله ومع انتفاء علة واحدة

منها لامتنع المعلول الآخر يرد عليه ان المعلول النوعي ليس متأصلاً في الوجود الخارجي حتى يرد الا على
بل المتأصل في الوجود هو افراده ولا شيء منها كذلك لامتنع وجوده مع انتفاء علته واطلاق المعلول على
النوعي انما هو باعتبار كون افراده معلولة فالاولى ان يقال في الاعتراض ان المعلول الواحد بالشخص
يجوز ان يكون له علتان مستقلتان لكن اذا حصلت احديهما امتنع حصول الآخرى بعدها فلو تحقق احديهما يجب
تحقق المعلول ايضا فهذا المعلول لا يمتنع وجوده مع انتفاء واحدة من علته والقول بان العلة احديهما لا على التعيين
فانتفاؤها انما يكون بانتفاء كل منها ينافي جعلهم هذا القسم من اقسام توارد العلتين على معلول واحد شخصي
فتدبر **قال** الفاضل والحق انه اي الايجاد اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار
اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق آه وفيه بحث وهو ان
الموجد اذا اوجد شيئا في الخارج يكون لا محالة متصفا في نفس الامر بالايجاد واما نفس الايجاد فليس
متحققا فيها لا خارجا ولا ذهنا فان اتصاف شيء بشيء في نفس الامر لا يستلزم ثبوت الصفة فيها بل
ذلك انما يحصل في العقل من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فيكون متأخرا عنهما في العقل لحصول العقل
وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف الموجد به سابقا بالذات على اتصاف المعلول بالوجود في نفس الامر وهو
المراد بتوقف الوجود على الايجاد كيف وقد صرح في شرح المقاصد وغيره ايضا بان الايجاد سابق
على الوجود على انه منقوض بالوجوب فانه اعتبار عقلي يحصل فيه من اعتبار المعلول مع العلة التامة
الموجبة فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا مع انه اعترف بانه سابق على الوجود
فافهم **قال الشارح** فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته آه قال الفاضل الشريف معترضا
عليه السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف
عليه الوجود غير موجه والجواب ان السؤال انما هو على المشهور ومحصوله منع دلالته على الوجوب
فانه يجوز ان يحصل من العلة التامة اولوية الوجود فيقع المعلول بتلك الاولوية من غير ان ينتهي

الى حد الوجوب فلا يلزم التخصيص والترجيح بلا مرجح **قال** الشارح الفاضل رحمه الله قلنا ان
امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه عدم ذلك السبب فلا يكون
المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه على تقدير كون سبب
العدم من جملة ما يتوقف عليه تلك الاولوية لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن عدم سبب العدم من جملة المفروض وليس كذلك نعم يمكن ان يقال اذا اعتبر عدم
سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه اولوية الوجود يكون العدم ممتنعا حين حصول تلك الجملة بناء
على ان انتفاء العلة يستلزم امتناع المعلول على ما مر واذا امتنع العدم وجب الوجود فثبوت
الاولوية يستلزم وجوب الوجود وهو المطلوب لكن هذا وجه مستقل بعيد وجوب المعلول عند
تمام العلة وتقريره ان يقال اذا تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود فلا بد من انتفاء سبب العدم اذ
هو من جملتها فيمتنع العدم فيجب الوجود فلا وجه لجعله ضميمة الى شيء آخر لا يتم الا به لانه يستدرك
فلان سبب العدم هو عدم سبب الوجود اذ عدم المعلول انما يستند الى عدم علته وعدم سبب
العدم هو وجود سبب الوجود فحينئذ يصير معنى قوله وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف
عليه الوجود عدم ذلك السبب هكذا كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وجود سبب الوجود و
هذا الغرض من الكلام لا يصح لولا ما يتوجه عليه من قوله فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود
والقوم ذكروا هذا البيان ان احد طرفي الممكن لا يجوز ان يكون اولى به لذاته حيث قالوا الممكن لا
يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته اذ لو كان الوجود مثلا اولى به لذاته فاما ان لا يمكن العدم
وهو باطل بالضرورة او يمكن فيحتاج اولوية الوجود الى انتفاء سبب العدم اذ لو وقع سبب العدم
كان العدم اولى به فلا يكون الاولوية مستندة الى الذات وحدها بل اعتبر فيها عدم سبب العدم وهو
خلاف المفروض والشارح الفاضل نقله الى ما ترى الا انه وضع قوله فلا يكون جملة ما يتوقف عليه

الوجود هو موضع قولهم فلا تكون الاولوية مستندة الى الذات وحدها وهو خلاف المفروض
فورد عليه ما ذكرنا لا على القوم ان تأملت ولكن يرد عليهم انه لم لا يجوز ان تكون العدم اولى به نظرا
الى سببه والوجود اولى به نظرا الى ذاته وتوضيحه ان المحال اتصاف الممكن بالطرفين معا وكونها
اولى به بالنظر الى شيء واحد من جهة واحدة واما اذا كان الاتصاف باحدهما فقط بسببه والاخر اولى به
نظرا الى الذات وان لم تقع بمجرد الذات فلا نم استحالته والحق ان معنى الاولوية ان كان هو الاقربية
فلا شك في استحالته اذ مع حصول احد الطرفين لا يمكن ان تكون اقرب الى الطرف المقابل والا كان
هو الاليقية وكونه مما ينبغي ان يتصف به نظرا الى الذات فليس مما لا يشك فيه فتأمل في المقام فانه
من مزال الاقدام قال رحمه الله واعترض الحكماء بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم
المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول اجاب عنه
في شرح المقاصد بانه يجوز ان يتعلق القدرة والارادة بايجاد العالم فيما لا يزال وفيه نظر
لان تعلق القدرة في الازل تعلق التأثير بوجود الاثر فيما لا يزال غير معقول كيف وتعلق التأثير لا
يتخلف عنه وجود الاثر فهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر واما تعلق الارادة في الازل بوجود
الاثر فيما لا يزال وهو الذي اختاره حجة الاسلام الغزالي ففيه شائبة الايجاب لانه اذا تعلقت في الازل
بوجوده في وقت معين لم يمكنه تركه وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك قال رحمه الله
والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور
بان الممكن ما لم يجب لم يوجد الى آخره اورد عليه في شرح المقاصد ان حكم العقل بهذا الترتيب باطل
اذ الوجوب انما هو بالنسبة الى العلة التامة فاذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة
التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا واجاب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل انتهى كلامه ونحن نقول ان اراد انه يجب ان تكون جزء العلة التامة امرا موجودا

في الخارج

في الخارج فهو ممنوع كيف وقد اعترف بان عدم المانع معتبر في تمام العلة وان اراد ان جزء العلة ما يتوقف
عليه المعلول في نفس الامر مع قطع النظر عن العقل واعتباره فوجود الممكن يتوقف على وجوبه كذلك
كالسؤال باق وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه لننظر في صحته او فساده، واعلم انه قد ظهر مما ذكر
ان الايجاد مما يتوقف عليه المعلول اتفاقا وكذا الوجوب عند الاكثر وفيه بحث من وجهين الاول
انهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة لا تعتبر فيها شيء اصلا لا وجودي ولا عدمي وعلى ما ذكر
يلزم التركب فيها قطعا والجواب ان المراد بالعلة التامة اعم منها لانه المتبادر عند اطلاق العلة
التامة فلولا ان المراد ما ذكرنا لما خفي على مثل الفاضل الشريف لزوم تركبها بناء على ان الايجاد جزء
منها حتى اعترض على تعريفها بجميع ما يتوقف عليه الشيء بان فيه اشعارا بلزوم التركب وليس كذلك
ويؤيده قولهم في بيان بساطتها ولا يتوقف تأثيره على شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التأثير
والثاني انهم حكموا ان تقدم العلة التامة على المعلول وان كان بالذات ليس بواجب فانها اذا كانت
هي الفاعلية مع المادية والصورية لا يجوز تقدمها اصلا وعلى ما ذكر من تأخر وجود المعلول عن
وجوبه وهو عن العلة التامة ما عداه يلزم وجوب تقدم كل علة تامة على معلولها المقدمة الثالثة
قال الشارح الفاضل رحمه الله ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل على امر ليس
بموجود ولا معدوم الى آخره اذا جعل مثل الايجاد والايقاع وكذا تعلق الارادة من الموجب المختار
من قبيل ما ليس بموجود ولا معدوم لا يتصور شك من عاقل في صدق هذه المقدمة فلا حاجة الى
ما ذكره من الاستدلال على ثبوتها بل يكفيه ادنى تنبيه كان يقال اذا بحث عن الايجاد ونحوه وهو من
قبيل الحال ثم ما عدا الايجاد يجوز ان يكون موجودات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات
ويجوز ان يكون الموقوف عليه عدم السابق من غير لزوم قدم الحادث لتحققه على الايقاع ايضا
عند تحقق جميع ما عدا الايقاع وصدوره عن العلة انما هو على سبيل الصحة دون الايجاب كما ذكره

فلا يلزم الا التسلسل المعدومات ولا استحالة فيه وبهذا البيان يجوز ان يكون الموقوف عليه عدم
اللاحق من غير استلزام لاستغناء الواجب كما لا يخفى لكن يعرف بالتأمل الصادق قال الشارح
الفاضل بتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الى قوله لانه قبل الوقت لا يمكن ايجاد
وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الايجاد فيلزم الوجود بلا ايجاد اقول ان اراد انه يلزم
الوجود بلا ايجاد اصلا فمم ولم لا يجوز ان يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتكوين يوجد به الحوادث
في اوقاتها والا لم انه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان اراد انه يلزم الوجود بلا
ايجاد حادث فمسلم ولكن لا نم استحالته على انا نقول لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل
يلزم في القسم الاول ايضا اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شئ سوى الوقت
فرضا قال الشارح الفاضل فاما ان يتوقف على عدم السابق او عدم اللاحق وكلاهما باطلان
اما الاول فلان عدم السابق قديم ازلي الى آخره اعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نم ان العدم السابق
لو كان جزءا من العلة لزم قدم المعلول لجواز ان ينضم اليه بعض الوجودات الحادثة ويصير المجموع
علة تامة وكذا علة هذا المجموع لا الى الاول والجواب عنه ان ما ينضم اليه العدم السابق من الموجودات
لا يجوز ان يكون حادثا في كل مرتبة والا يلزم تسلسل الحوادث الموجودة المترتبة بل لا بد من الانتهاء
الى موجود قديم فيلزم قدم الحادث المستند اليه مع العدم السابق فتأمل قال رحمه الله
وفيه بحث من وجهين لعل ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث الى قوله
وهذا لا يوجب تركب العلة التامة الى آخره الجواب ان ثبوت القضية المذكورة كما يستلزم ان لا
يبقى موقوفا على شئ يوجب عدم تركب علة العامة من الموجبات والمعدومات لان ذلك العدم الذي
فرض لاحقا ما للتلك الموجودات اما ان يكون عدما سابقا فيلزم قدم الحادث لما مر وان كان لاحقا
يلزم كون العدم اللاحق ازليا لان تلك الموجودات قديمة لاستنادها الي الواجب كما ذكر واذا

فرض

فرض العدم اللاحق لا زوال له واللازم لا يتأخر عن الملزوم زمانا فيلزم ان يكون قديما اي ازليا ويلزم
ايضا ان يكون الوجود السابق زمانا على ذلك العدم اللاحق سابقا زمانا على تلك الموجودات القديمة
بل على الواجب ايضا وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع انه يلزم عدم الحادث على هذا التقدير ايضا هذا
وما ذكره من انه لا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث ليس بثبت لجواز ان لا يتصور هناك مانع من
الاثر فيحتاج الى عدمه قال رحمه الله فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه آه اقول
حاصل السؤال منع المقدمة القائلة ان العدم اللاحق لا يمكن الا زوال شئ مما يتوقف عليه الوجود
او البقاء ولم لا يجوز ان يكون ذلك باقتضاء طبيعته بعد الوجود عدمه فلا يلزم المحال المذكور وفي
قوله وعدم كل سابق منها معد للاحق مسامحة لان عدم كل سابق اعني عدم اللاحق يجامع وجود اللاحق
والمعد لا يجامع ما هو معد له فالظاهر ان يقال لان كل سابق معد للاحق قال رحمه الله ولا يلزم
من ذلك استغنائه عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول حيث الى
آخره يرد عليه ان استناد تلك الامور الى الواجب بلا واسطة ان استلزم قدمها يلزم قدم المعلول
الاول وهو خلاف المذهب والا فلا يستلزم ايضا فيما اذا كان الاستناد اليه بواسطة قديمة بل هذا ادعى
والفرق تحكم قال رحمه الله فنقول لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب
متعلق بقوله المستند اليه يرد عليه ان هذا ابطال بحكم المقدمة الثانية وانه يبطل ما زعمه المصنف من اثبات
ما ليس بموجود ولا معدوم هو التخلص عن القول بالموجب بالذات والموجب لكونه فاعلا مختارا فانه اذا
كانت تلك الموجودات مستندة اليه على سبيل الصحة دون الوجوب لم يمتنع استناد الحوادث اليه من غير
لزوم قدمها وان كان موجبا بالذات والجواب عنه ان مراده باستناد تلك الموجودات اليه على سبيل
الصحة ان ايجاده على سبيل الصحة دون الوجوب لا انها عند الايجاد لا تكون واجبا ففي العبارة مسامحة
فتأمل قال رحمه الله فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب

اما ان يكون بطريق التسلسل بان يتوقف كل اتفاق الى اتفاق قبله لا الى نهاية الى آخره يرد عليه انه اذا جاز كون
تلك الاتفاقات الغير المتناهية متعاقبة يجوز ان يكون العالم حادثا مستندا الى صانعه الموجب بالذات
بواسطة تلك الاتفاقات فلا يمكنهم الاستدلال بحدوث صنعه تعالى على كونه فاعلا مختارا مع انهم صرحوا بان
الاصل المعول عليه في اثبات كونه تعالى قادرا مختارا انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن
القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب فتأمل قال رحمه الله فان قيل تعلق الارادة
بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او
الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد انتهى كلامه
ظاهر السؤال انما هو تعلق الارادة باعتبار وجوده في نفسه فجوابه هو الثالث من تلك الاجوبة واما
الاول والثاني فلا يناسبه وان كان السؤال بثبوت التعلق للارادة واتصافها به فالجواب الثاني يمكن ان يكون
جوابا له على ان يكون معنى قوله الارادة ترجح لذاتها انها تتعلق لذاتها من غير احتياج الى شيء واما الاول
والثالث فلا يناسب هذا التقرير لكن يرد على الجواب الثاني ايضا ان تعلقها باحد الطرفين اذا كان لذاتها
لم يمكن تعلقها بالطرف الآخر وهو مناف لكونه قادرا بمعنى صحة الفعل والترك والاولى في الجواب ان يقال
تعلق الارادة انما هو بتعلق آخر لها وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في التعلقات ويتحمل مثل هذا
التسلسل لكونه امرا اعتباريا وان قرر السؤال بان تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن اذ يجوز
تعلقها بعدمه ايضا فلابد له من موجد اي مخصص باحد الطرفين فجوابه هو الثاني دون الاول والثالث
لكن السؤال على هذا التقرير يرجع الى السؤال السابق اعني قوله فان قيل اختيار المختار احد المتساويين
الى آخره وان قرر هكذا اتصاف الذات بالارادة المتعلقة بوجود الممكن امر ممكن او الارادة نفسها
امر موجود ممكن محتاج الى موجد فيتسلسل الى آخره وهذا وان كان بعيدا يعضده استدراك قوله
وتعلقه فجوابه على الاول هو الثاني من تلك الاجوبة وعلى الثاني هو الاول منها وان كان فيها مناقشة فتدبر

وما تعالى

وما تعالى من ان ارادة الارادة تحتاج اليها الارادة فكيف يكون عينها فجوابه ان المراد انه يجوز
ان يكون ارادة الارادة عدمية وما تعالى من ان الارادة من الموجودات الخارجية فكيف يتصف
الذات بالارادة العدمية وهل هذا الا مثل اتصاف الجسم بالبياض المعدوم وهو باطل بالضرورة
فجوابه ان من الاوصاف ما لا يجوز الاتصاف الا بفرده الموجود كالبياض مثلا ومنها ما يجوز
الاتصاف بفرده الوجودي والعدمي ايضا فيجوز ان يكون الارادة من هذا القبيل وبالجملة فا
لكلام لا يخلو عن الاضطراب فتأمل ترشد الى الصواب)

باسم قدوس جل ثناؤه ومشيته عن وصف اشارات العقول • وضل في بوادي لطائف حكمته بهائم

الفحول • فسبحانه من واجب حكيم بسط نمط الابداع على بسيط الوجود • وتعالى من حي قيوم نظم نمط

الاختراع لمحض افاضة الخير والجود • فماج بحر الامكان من نسيم عنايته الازلية وبدا فرائد الجواهر في

اصداف التجريد • وماج لجة الكيان بتحريك سلسلة الحركات فالقت كراتها الى ساحل الكون لمصالح العبيد

العبيد فنرجع الى السجدة للواجب الحكيم عن نيل كل ممكن بلا نزاع • وعنت الوجوه للحي القيوم بلا

تعنت وامتناع • فيا كريما من ناجاه في الكربة الجاه ومن ناداه استوثق بنداه اياك نتضرع في وصل

صلوات صلوة يترادف سوار بها وغوادها ويتراصف نثار جمانها مباديها الى روضة سيد خير شيان ...

الهداية الى سعادة الدارين وايد الله تبيان الدلالة الى سلامة الثانين محمد المبعوث من بني عدنان خير

الانساب وآله والتابعين لهم باحسان الى يوم الحساب • ما ضحك البرق من عز الاسنان لبكاء السحاب •

على التراب وبعد فها انا معترف بالعجز والقصور وآني اني على الغوص على درر البحور من تحقيقات

اصحاب الفضل الموفور فانه لا يلم ما سيدونه على منوال التحقيق ولا يضم ما يوردونه تحت نوعه الانيق

الا نسيجه كحيد الفلك يطيع نقاد • والذي استوقد نار النظر بمسعر وقاد • فيا في من قاموسهم على ساحل

ومن التعليق على كلماتهم باحل • ولكن الامور رهن مطامع العالم لا زالت رايات دولته حائقة العذبات

وآيات نصرته واضحة البينات معذور وافيض مخصصا بفيض من بين ازمة الامور انه الهادي وهو حسبي

ونعم الوكيل **قال الشيخ** الرئيس مفهوم ان علة ما يحث عنها | غير مفهوم ان علة ما يجب عنها

ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان آه وسنذكر الفاضل ان مراده بيان ان الواحد الحقيقي لا

يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحد بالعدد والظاهر من مقالاتهم ان النزاع بين المتكلمين والحكماء في

مقامين لقولهما ان الواحد الحقيقي لا يوجب الا واحدا وخرج اكثر العلماء بالاكون له تعدد لا بحسب ذاته

ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الشرايط والالات والعوابط سوق كلام الشيخ

لتحقيقي

يعني ان تكون في الواحد الحقيقي ههنا بعدم التركيب كما لا يخفى الناظر فعند الحكماء على هذا القول ويدعونه

البداهة فيه ويتلون في كل بعمل على شاكلته واكثر المتكلمين على خلافه والاخرون الواجب تعالى يجوز ان يصدر

عنه المتعدد حتى لا يكون مبدأ الترتيب الممكنات من العقل الاول والمتكلمون على هذا القول ويتداوون قبل

كل من عند الله والحكماء على خلافه وهذا النزاع اما فرع للنزاع الاول فيتأتى للمتكلمين تسليم الله تعالى واحد

من جميع الوجوه واما فرع للنزاع في وحدة الواجب تعالى فيمكن لهم تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا

الواحد والمراد بالوحدة ههنا هو الوحدة في مرتبة المبدائية للممكنات والا فلا نزاع لاحد في عدم

وحدته من جميع الوجوه بعد صدور شيء عنه فقول الفاضل الشريف في شرح المواقف ولا يلتبس عليك

ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقة لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج

على اصلهم في منع القاعدة وجه غير ط لان هذا العدد لا ينافي اعتبار الوحدة في مرتبة المبدائية لهذه الاشياء

لانهم يقائلون باستنادها الى الواجب تعالى بالايجاب ولا نزاع لاحد في عدم وحدته بعد تلك المرتبة ويمكن توجيهه

وههنا شيء وهو ان الايجاب الذي يدعيه الحكماء مطلقا والمتكلمون في الصفات ان توقف على العلم بالمعلول

الصادر على ما يشهد به الشيخ العقل من احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

على احسن النظام فعلم الاول يكفيه الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل يشكل

الامر على الحكماء القائلين بالصورة لانه لا يكون في مرتبة المبدائية للعقل الاول واحدا من جميع الوجوه فلا يكون

الصادر الاول عقلا كذا قالوا واما على القائلين بان علمه بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين

ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته وليس في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ لمعلومه الاول لانه عين

المعلول ولا يتصور ان يكون الشيء واسطة في صدوره عن العلة لاستلزامه تقدمه على نفسه كذا وجدت

في كتاب الاستاذ الفاضل سلمه الله وبعلمه بلطفه ان ملازم القول بان علم الاول بذاته هو عين ذاته و

علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته تعالى كما في المبدأ الاول باعتبار علمه بذاته وبغيره

كلام مصنف [illegible] الاول [illegible]

[illegible] العلل [illegible]

وبغيره فللخلو عن التحصيل يجب طيه والقياس على حالة اجمالية عند السوال غير مسئلة مسطوية على تفصيلات
تقدر المسئول عنه بها عليها قياس مع الفارق لان الانطواء هناك على اجزاء الجواب المحوية الى الملتفت
اليها منفصلة وههنا على الخارج فلا قياس وآما المتكلمين فنفي اتحاد العلم والحق وان قيل بالاضافة
في تلك المرتبة ووجه باز امتياز الطرفين لا يتوقف على وجودهما لا ذهنا ولا خارجا على ما قيل فعلى
تقدير تسليمه ينافي الوحدة الحقيقية المعترف بها كما ذكر آنفا **قال** الشارح ونعاير المفهومين
استدل على التغاير في حواشي التجريد بجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر فيه بحث لان الخصوصية
المفرقة بما سياتي اذا كانت متعلقة بالنسبة الى المعلولين يمكن منع جواز تعقل احدهما بدون الآخر
اللهم الا ان يقال الكلام في تلك الترتيبة والتحرير غير ملتفت **قال** الشارح بل هو شيئا او شيء موصوف
بصفتين هذه المقدمة لا احتياج اليها للكفاية بدونها وان الشارح بصددها ولعله اورده لما يتضح تعلق التفصيل
الآتي لتوضيح هذا المجال فلا احتياج الى بيانها بما اورده صاحب المحاكمات بقوله فههنا الحيثيات على ان
هذا البيان راجع الى التفصيل الآتي بعض اختصار ترك بيان استلزام الصفتين التقويم وان الشارح في صدد ان
الامر يتم بدونه قال الشارح بعينها صفة ذلك التقويم لانها كانت خصوصية لشيء فلا تكون لآخر ايضا **قال**
الشارح مع جميع التقادير يلزم منه التركيب قال صاحب المحاكمات اللازم احد الامرين التركيب او تعدد
الصفات كما نعلم ان الشارح علله في قوله بل هو شيئا او شيء موصوف بصفتين لا يخفى ان ذلك القول من
الشارح في بيان الكفاية لا يستلزم ما قاله ولا اساس القول منه باستلزام الصفتين للتركيب على ان كونهما المصدرية
وجودية والعلة للوازمه واجبة كما يفهم من تصوير هذا الفاضل الكلام في خصوصية الواجب يستلزم
لزوم التركيب فان قلت اللازم احد الامرين السوا او التركيب كما وجه قوله يلزم تركيب قلت لما كان السوا
ما ثبت الاستحالة مما سبق اصح مسلما واقتصر على لزوم الخلف في حاشية شرح التجريد ولا دخل لاحدهما ونحوه
الآخر والالزم التركيب التي هو مما فيه على ظاهره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الآخر الخارج مستندا الى جزء آخر

فلا يكون لزوم السوء مع التركيب قطعيا والجواب ان المفوض في شرحها صدور الاثنين مطلق عاما بجميع المراتب
بكانه قال لو تعدد المصدرية في جميع صور صدور الاثنين عن ذلك الواحد اما ان يكونا داخلين او خارجين
او احدهما داخلة والاخرى خارجة واما الاختلاف في بعض المراتب مع الخروج في البعض الآخر فيعلم حاله بالقياس
قال صاحب المحاكمات والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية آه خلاصة الجواب انه لا بد للمعلول المخصوص
من مؤثر متقدم عليه بجميع ما يتوقف عليه التاثير ومن جملة ذلك خصوصية بالقياس اليه لا يكون له بالقياس
الى غيره لانه بها يصير ذلك المعلول وخصوصياته الممكنة المتعلقة بالوجود في الخارج اذ قبل مرتبة وجود
المعلول لا معلول ولا خصوصياته فاي شيء يعينها للوجود والحصول فتعين ان خصوصية العلة من
الامور الواجبة المتقدمة على المعلول وادعى ان تلك الخصوصية وجودية والعلم به ضروري فاذا تعدد المعلول
لزم بالضرورة تعدد الخصوصية لانه لو كانت واحدة يكون بالقياس الى غير المعلول ايضا هف واما اذا كان
واحد فللعلة خصوصية بالنسبة اليه هو بعينه العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه او جهة لها وحدة بالنسبة
الى المعلول اذا كان فيها كثرة جهات بجميع العلل الفاعلية لا تصور عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان
لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر فان قلت هذا المذكور يتحقق على حدة فما وجه تعلقه
بالسوال المشتمل على الترديد واي شق اختاره المجيب قلت اذا كانت الخصوصية وجودية وعبر عنها
بكون العلة بحيث يجب عنها شيء او بالعلية او بالصدور يكون دعوى التغاير في الخارج متيقنة فيمكن
اختيار الشق الاول ويكون ايضا تغايرهما العقلي مستلزما للتغاير حقيقة الموصوف بها لانها لا يشار الا على
امرين متغايرين موجودين في الخارج فيمكن اختيار الشق الثاني قال صاحب المحاكمات وانما يحتاج الى
لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع لا يخفى ان كل صفة وجودية كانت او اعتبارية فلا بد لها من علة اما للوجود
او للاتصاف فكما ان علة الموجود يجب ان يكون ذات خصوصية معه فكذلك علة الاعتبارية لئلا يلزم
التخصيص بلا مخصص ولعلهم انما تعرضوا الاثبات وجوديتهما تحقيقا للمقام قال صاحب المحاكمات

مفعول حيثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية فان قلت من مذهبهم ان الموضوع بخصوصه علة لتخص
العرض وله بخصوصه مدخل في وجود العرض فلابد هناك من خصوصية لاجل هذا وان لم يكن فاعلا لوجوده
قلت لم يثبت شيء منها واد لتها مدخولة فلا يليق ان لا يتعلق البناء عليها قال في المحاكمات وكذا المنع الكلام لان
الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى هذا الغرض ليس يفهم من لفظ ومن سياق كلامه ولا احتاج اليه والمنع مندفع
من عبارته وهو قوله يجب عنه شيئان ولا اشبه ان الوجوب على شيء انما يتصور اذا كان الوجوب عنه منفردا
او بدخل ما يجب عنه كذلك فاللوازم في هذه الصورة يجب ان تكون صادرة واجبة عن ذلك الواحد والاحتياج
لا وجه لقوله وعلى هذا تكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان تعالى الخ ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة
للوازمه ايضا لانه فرق بين اللزوم لشيء وملزوم عن شيء واحتاج التقييد في الاول دون الثاني والمذكور
هو الثاني لا الاول **قال** الشارح والاول كما في الجسم كان مراد الشارح ان الشيء الذي صدر عنه اثنان
لابد ان يكون في نفسه تركيب وتعدد فذكر المركب اما من الاجزاء المتمايزة في العقل دون الخارج كما في
المعلول الاول الذي سمي العقل الاول فانه عبارة عندهم عن الماهية والوجود وليسا متمايزين في الخارج
او من الاجزاء المتمايزة في الخارج بلا امتيازه في الاشارة الحسية كما في الجسم البسيط المركب من الهيولى والصورة
او المتمايز وهي الاجزاء المقدارية التي تحتها التقسيم والتفريق كما في الجسم المركب كالبيت والجزئيات
في صورة الكلي المجموعي وان كانت اجزاء ولكن لما كان مراده الزام التعدد في صورة توهم ان تصدر
عن الواحد كثير وكان منشأ توهم الوحدة هو صدق الكلي على تلك الجزئيات افرده بالذكر ليتضح الامر فكانه
قال كما في الشيء الموهوم واحد السبب صدق كلي على اجزائه وكونها جزئيات له فلا يتوجه ما اورده صاحب
المحاكمات ان حصول المركب بالتفريق غير معقول لان مراد الشارح بقوله هو ليس الا على ما قررناه ان
يلزم المركب بحسب اجزاء تفرق وينقسم اليها وكذا لما ولاه بعض من ان المنقسم الى الجزئيات يستحيل
ان يكون مركبا منها والا لم يكن جزئياته بل اجزاء **قال** الشارح وعارض الفاضل الشارح خلاصة

المعارضة

المعارضة والمقابلة على ما سنح للخاطر الفاتر والنظر القاصر ان الشيء الملاحظ على وحدته سلب عنه
اشياء كثيرة بحسب تلك الوحدة وتتصف باشياء وجبها ويقبلها ايضا كما ذكر ومعنى قولنا بحسب تلك الوحدة
انه لو كان ذا اجزاء لم يكن بعض السلوب او الاتصافات او القابليات من جهة بعض الاجزاء لاستواء
نسبتها الى المذكورات وان الواحد الحقيقي ايضا كذلك في نفس الامر لانه لا اشكال انه سلب عنه اشياء كثيرة
لمباينته للاشياء الكثيرة واقله انضاف يصاف في الجملة واقلها السلوب بعض القابليات للاشياء
لان عدم التقابل لا يتصف اصلا فظهر الاتصاف بتلك العاملات ازلا لان الامكان لازم ولو صح هذا
الدليل لزم ان لا يسلب من الجهة الواحدة ومن الوحدة جميع الوجوه الا واحد الحرية وبعينه الحكم يبطل
لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وقس عليه الاتصاف والقابلية بيان الجريان ان مفهوم سلب
مغاير لمفهوم سلب ومغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فثبت الحيثيات مما فرض واحدا فلا يكون
واحدا الحق هذا قدر الكفاية فلا اعتبر ما فصل في زيادة الايضاح قال وبعض التقييم اي تعالى اما ان تكون
الحيثيات من مقوماته او من لوازمه او بالتوزيع فان كل ما هي لوازمه عاد الكلام بعينه لان سلب الغير من
اللوازم عند الامام ومن المعلوم عدم توقفه على الوجود الخارجي فهو من لوازم الماهية فالماهية عليه فثبت
الخصوصية ويابي الكلام الى الاخر وخلاصة الجواب ان المدعى الثابت بالدليل هو ان الواحد من
جميع الوجوه لا يوجب من حيث هو واحد الا واحدا وفي صورة النقض لم يثبت له من جهة واحدة اشياء
كثيرة بل من جهات فلا ينافي انتظام دليلنا على ما هو مطلوبنا بيانه ان السلب مفهوم يقتضي شيئين
يعد مادة عليه وهو المسلوب عنه والمسلوب فاذا اختلف احدهما تعدد السلب وهذا التعدد في السلب
لا يقتضي التعدد في ذات احدهما بل التعدد في الطرفين بان يكون طرفا احد السلبين غير طرفي الاخر
اختلاف المسلوب متعين ههنا وبحسب ذلك يختلف المسلوب عنه بالاعتبار فتعدد السلوب وان
كان ثابتا لكن ليس من جهة واحدة وكذا سائر الاشياء المقتضية لشيئين يختلف باختلاف احدهما

بلغ السماع صوب الاصل الصحيح على النسخة

فيكون ذلك الاختلاف والكثرة عن الكثرة لا الواحد ومثله يجوز في الصدور ايضا اذا تعدد الفاعل
ذاتا او جهة والحاصل ان السلب اذا تعدد فشانه ان يكون من جهات كثيرة فجوزنا انه تعدده من
جهات كثيرة فلا ينافي ما يلزم دليلنا ولا استشعر ان الصدور شانه كشان السلب في هذا المعنى
فلم لا يجوز ان يصدر عن واحد من جميع الوجوه في ذاته امران ويختلف المصدرية باختلاف الصادر بالذات
لذات والمصدر بالاعتبار كما في السلب فلا يلزم التعدد في ذات المصدر فلا يترتب على اصل المسئلة
ما بنوا من ترتيب الموجودات قال واما صدور الشيء عن الشيء فانه يكفي في تحققه فرض شيء
واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد يعني ان الصدور ليس امرا
كالسلب لانه يكفي في تحققه شيء واحد فاذا فرض شيء مصدرا لشيئين يعتبر التعدد في ذات ذلك
الشيء مع قطع النظر عن حال الصادر البتة لان مصدريته في مرتبة فوق مرتبة الصادر فيلزم في
تلك المرتبة امران لا امر واحد لان يكون خصوصية لمعلولين على ما قالوا فالتغاير الاعتباري
الحاصل من تغاير الصادرين لا يوجد في تلك المرتبة فالتعدد اللازم في تلك المرتبة لا يجوز ان يكون
من جهة الصادر فاذا فرض ان الواحد لا يكفي في مرتبة المصدرية فلا بد من شيء غير الصادر فكل مصدر في
مرتبة مصدريته شاركه امر آخر ويقارنه فلا يتصور انتهاء سلسلة الممكنات الى مبدأ واجب لان قرينه
لا يمكن ان يكون واجبا فله مصدر ولمصدره يجب ان يكون قرين في مرتبة المصدرية فلا ينتهي فهذه
الخصوصية اريدت بالصدور والذي شانه كشان السلب هو الصدور الاضافي وليس المراد من قوله
واما صدور الشيء اياه قال صاحب المحاكمات ان الشيء المسلوب عنه او الموصوف اذا كانت له
حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف
حيثيات اعتبارية كان مراده الاعتراض على دعوى الوجودية في الخصوصية والاقرب ان الحيثية
يجب ان يكون وجودية قال صاحب المحاكمات ومنه النقوض مندفعة بالتعيين المذكورين لورودها

عليها

عليها لا على اصل الدليل لانه مفروض في الله تعالى وان المصدرية وجودية ضرورة فاذا كانت من لوازم الله
يجب ان يحتاج الى العلة لانه ممكن وجودي وان علته هو الله تعالى لانه لا بد ان يكون علة للوازمه وعلى
هذا التقرير يمكن ان يحمل معارضة الفاضل الشارح على هذا الاسلوب ايضا والامثلة يكون للتوضيح ممكن
دفع المنع للخير من النقض ايضا كما لا يخفى قال الشارح والثاني كون العلة الى قوله وذلك الامر قد
يكون ذات العلة فيه بحث لان ذلك الامر ان لم يكن لمناسبة وتعلق بوجه من الوجوه بالمعلول قبل
وجوده بحيث لا يكون فرق وامتياز بين ذلك المعلول وساير المعلولات فالتخصيص له بالوجود
غير ظاهر وان كان مناسبة وامتياز ولا شك ان لهما خلاف المصدرية من حيث انها مصدريته كالسلب
تتوقف على شيء آخر لان المناسبة لا تعقل الا بين الشيئين على ان حصول المناسبة والامتياز يتوقف
على ثبوت الطرفين والممتاز فيلزم الدور على تقدير الثبوت الخارجي والثبوت الذهني تقدم
حاله والحل ان للعلة شانا اذا وجد المعلول باجل الوجودين يظهر انه مناسب له دون غيره
في وثبت انه ممتاز عن ساير الاشياء بوجه وهذا كاف في التخصيص ولا حاجة الى ثبوت معنى اضافي
وامتياز بالفعل بل الحاجة الى مبدأ هذا المعنى الاضافي وهو ذلك الشان والعبارة قاصرة عن اداء
هذا المعنى ولعل الاختلاف لاجله على ان هذا الاشكال متوجه الى كل علة يصدر عنه البسيط سواء
كانت واحدة من جميع الوجوه او لا لان النار مثلا فاعل الحرارة ولا يخفى ان هذا الفعل لا يتوقف على
الوجود الذهني للحرارة والجواب عن استدلال الحكماء ملخصا ومفصلا اما من قبل المجوزين الصدور
المتعدد من الواحد الذي يسوون النزاع في عدم تعدد اثار الواحد بعد عليه فهو ان دعوى البداهة
في محل النزاع غير مسموعة ولو استدلوا بمرتبة الخصوصية الى من تغيرها سواه اه ثم نقول لكم يجب ان
يكون لها مع المعلول المعين خصوصية ليست مع غيره لا لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتعين لكونه صادرا بذلك الصدور انه لا بد من خصوصية ليست لها مع غير الصادر سلمناه لكن

لا يلزم منه ان يكون لكل صادر خصوصية على حدة وان اردتم انه لا بد من خصوصية ليست لما عدا ذلك
المعلول المعين منعناه قوله اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه قلنا
ان اراد بما عداه من الامور الغير الصادرة منعنا الملازمة لانه لا يلزم من عدم الخصوصية معه
خصوصية عدمها بالنسبة الى ما ليس بصادر وان اراد ما عداه من المعلولات الصادرة سلمناها
ونمنع بطلان اللازم فان ذلك المعلول ليس باولى للصدور منه غيره من المعلولات في تلك المرتبة بل كلها
متبادرة في الصدور عنها فيجوز ان تكون جهة واحدة مناسبة لامرين او امور دون ما عداها فصدر
من تلك الجهة تلك الامور دون ما عداها فان قلت لا بد للممكن المعلول المعين من وجوب سابق متغير
ضرورة ان الوجوب بشيء معين لا يكون عام النسبة الى غيره وذلك لا يحصل الا بايجاب بخصوص فلتكن
معين خصوصية معه دون ما عداه قلت الكلام فيما قبل ذلك الوجوب والايجاب انه يجوز ان تكون
الايجابات والوجوبات من جهة واحدة يشير به قوله ان دعواه الواحد الحقيقي لا يوجب نحو الخصوصية
يعتبر قبل مرتبة الايجاب وهو محل النزاع وذلك لانه تعالى اذا كان الفاعل واحدا على التفسير المذكور لا
يتصور التعدد في الاثر لانه يتعدد بتعدد القابل المفروض عدمه والفاعل نسبته الى الجميع على السواء
فانما يحصل تعدد الاشخاص لانا نقول وجه استواء النسبة من النمط الاول وهو انه تعالى في منع
المسئلة ان اول ما صدر يجوز ان يكون امورا مستغنية عن القابل بتعينه وتشخصه بانفسها وذواتها
واما على تقدير عدم البناء على كون صدور المتعدد من الواحد بل يقال ولو سلم فيجوز صدور الكثير عن
المبدأ تعالى فلانه متصف في نفس الخارج بسلوب واضافات خارجة عن حقيقة ذاته فصدور
الكثير بجهاتها وحديث الخصوصية سلمناه ولكن يمنع ان يكون عين المصدر حتى يلزم ان يكون وجودية و
قولهم ان اتصافه في الخارج بالسلب انما يعقل بعد ثبوت المسلوب عنه والمسلوب وكذا الاضافة
فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير كان دورا قلنا يتاتى هذا الاتصاف وان اقتضى ثبوت الموصوف

لعرض

م التصوف

26

لتعرض اتصافه بشيء في الخارج لكن لا يتوقف على وجود المسلوب بل تعقل السلب موقوف على تعقلهما
فان قيل قد تمسك البعض بالوجود المطلق والوجوب المطلق فاذا لم يكن في الذات خصوصية فكيف
يحصل التمييز العامين قلت يجوز الخصوصية باجتماع متساوي النسبة ومثاله مشهور على انهم جعلوا
الامكان والوجود والوجوب بالغير في العقل الاول خصوصية فالكلام جدلي هذا هو الميسر
بتوفيق الله تعالى للبال العليل والنظر الكليل والعلم بحقيقة الحال عند الرب الجليل تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله حمدا مستوجبا لأجناس كمالاته ومستصحبا لأنواع محامده والصلوة على عبده الذي اصطفى
خصوصا على خاتم الأنبياء محمد المصطفى وآله وأصحابه أجمعين وبعد فهذه نبذة مشتملة على
أصول مهمة من أهل التصوف من المتأخرين وشؤون كلماتهم عليها وهي قولهم كنه ذات الحق لا
يدرك وليس المدرك منه إلا باعتبار واحديته والوحدة المضافة إلى الذات عين الذات لها اعتباران
الأول إسقاط جميع الاعتبارات والنسب وبه يسمى الذات أحدا والثاني تعقلها فيها وبه يسمى واحدا والمغايرة
بين الاعتبارين إنما هي بالنسبة إلينا وهو منشأ لأن تلك الحضرة ومقتضى الذات مطلقا أن يكون له تعين تجلى به
على نفسها ويتضمن ذلك التجلي الشعور بالكمال الذاتي إلا أن كان التعين المطلق لازما ومعلولا للتعين المطلق أن
يكون شؤون الذات واعتباراتها بأحكامها ولوازمها مندمجة للذات على وجه كلي في بطونها واندراج الكل
كما يكون منشأ من المراتب ويتضمن الشعور بكمال الأسمائي وهو ظهور الذات بكليتها واحدية جميع الشؤون
واعتباراتها على نفسها من حيث شأن كلي كالعالم والإنسان الكامل ومن حيث كل فرد من أفرادها على كل واحد
من نفسه ومثله ويتضمن ذلك الشعور بكون ذلك التجلي هو ظهور الكمال الأسمائي الذي فأحببت أن أعرف عبارة
عنه ويسمى هذا التعين التعين الأول وهو مقام أو أدنى كما أن ذلك التجلي حضرة الوحدة وأحدية الجمع وعلم المطلق
ولما كان ظهور الكمال الأسمائي معا مجموعا على ظهور الحقائق والمراتب وكانت من مهلكة الحكم جمعه
هذا التعين ظهر من هذا التعين العلمي تجلي يسمى آخر على مثال النفس جامع لحملة الاعتبارات والشؤون
والتعينات ويسمى هذه المرتبة الألوهية ومقام جمع الجمع وحضرة قاب قوسين والعماء ومحل وكرسي [illegible]
وبرزخ فاصل وجامع بينهما أما الوحدة فإنها باطن الوجود والوجود بجملته لها ومن حقيقته وهي عين
هوية الذات وكثرته لنسبه سر الحكم الواحدية وهي منشأ الأسماء الإلهية والتعينات [illegible] والأكثر بها
التي هي ظاهر العلم من حيث تعلقه بحقائق الكونية والإمكانية اللازمة لها لأنه حقيقته وهي حضرة الارتسام

كمالاتهم

لكمال ذاته

لكمال أسمائه

والمعلومات

والمعلومات وعالم المعاني ومحل نسبه سرائه حكم الأحدية وهي حضرة ظاهر العلم و
حقيقة العالم وحضرة الإمكان وأما برزخيتها فهو الحقيقة الإنسانية ولكنه في التعين الأول
جامع الأحدية والواحدية فهذه الجهة حقيقة محمدية وفي التعين الثاني ظاهر الوجود وبين
ظاهر العلم ومن هذه الجهة حقائق الكمل الأخروية كل التجلي الأول المشتمل على الأحكام الكلية باعتبار
سره وسرائه في التعين الثاني وظهوره بصورة النفس المنبث يسمى حقيقة الحقائق وحضرة العماء
الخيال المطلق وظهور التجلي الأول بمفاتيح جميع الأسماء وقسم أسماء الذات في المرتبة الأولى
مفاتيح الغيب وهي الذات من حيث تعيناتها واعتباراتها الكلية الأولية التي تعقلها محض الذات
من حيث تجليها الأول وفي المرتبة الثانية بأسماء الألوهية والاسم هو الذات من حيث تعين ما فإن كان
مقتضى التعين هو الذات فقط يسمى اسما ذاتيا وإن كان باعتبار آخر فإن تعدد مع الذات أثره و
تعينه فهي أسماء الأفعال وإلا فأسماء الصفات وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم الحق أزلا
وهي المسماة بالعين الثابتة عند المحققين وبالماهية والمعلوم المعدوم والشيء الثابت عند غيرهم والمرتبة
عبارة عن حقيقة كل شيء إلا من حيث تحددها بل من حيث تبعها الجامعة لها ومنه الوجود المظهر لها والحقائق
التابعة لها والمراتب والحقائق والماهيات المسموعة والتابعة بفصل الأحكام الجلية البرزخية الأولى
الكونية وبعض الحقائق الكلية هي التي لا يلزم من ظهورها بظلمة الوجود وظهور لوازم وتوابعها بالفعل
لغلبة حكم بطون التجلي الأول عليها التي في الحضرة الوجودية وأنه حقيقة القلم الأعلى والمهيمة وبعضها هو الذي
يلزم منه ذلك بحسب المرتبة التي هي محل ظهورها لغلبة حكم التجلي الثاني فيما يتعلق بتمام الوجود وأنه حقيقة اللوح
المحفوظ ومن الحقائق الكلية ما هو كلي بالنسبة الحقائق الكلية أو الجزئية بحيث لو قدر ظهورها لكان تحت ذلك
المجاز ويسمى تلك الحقائق بالمراتب والحقائق والحضرات في كلها هي منحصرة في خمس الأولى مرتبة الغيب
والمعاني والثانية الأرواح والثالثة مرتبة المثال والرابعة الشهادة والخامسة هو الجامع لها إجمالا كالصورة العنصرية

الا تفصيلية ومفصلا ومو حقيقة العالم وتعين الارواح لمقابلة الوجود لظهرت المعلومات بواسطة
توجه مفاتيح الغيب نحو الظهور من حيث حقائق الاسماء السبع التي هي الحي الكل الموجب للشعور بعلمه
القدير الكلي للايجاد المطلوب والعالم المفصل لذلك المدبر بتحقيق مفردات الحقائق المسموعة
السامع والمعينات الاسمائية المضافة الى كل جمع والمريد المخصص لكل حقيقة في مرتبة او مراتب والقابل
الباعث للايجاد الرب والقادر المؤثر في اقران الوجود لكل ماهية والجواد المسعف سوال الحقائق
بلسان الاستعداد والمقسط المالاء منه لكل معلوم من قابليته وعدالة الموقوف عليها الوجود اولا عليه
والبقاء ثانيا كما قال عم بالعدل قامت السموات والارض والقلم الاعلى من عالم الارواح مظهر التجلي
الاول وحضرة الوجود واللوح المحفوظ مظهر مرتبة الالوهية وحضرة العلم والامكان وسمي القلم الاعلى
بالعقل الاول باعتبار اخذ الوجود عن الغني بحلا بلا واسطة وادراكه ذلك من الغيب ومن نفسه و
بالقلم باعتبار تفصيله في غيره ما اشتملت به علمه ذاته من الوجود وبالامر الالهي بقوله اكتب علمي في خلقي وبا
لرفيع المجرى باعتبار انه حكم التجلي الاول بلا واسطة وسمي اللوح بالنفس الكلية باعتبار اشتماله على النفوس كلها
الموجودة وباعتبار توجهه بعاطفه الى اصله وخشا معونة لموجبه ووصول الفيض بلا واسطة وسمي السبعة
الكلمة لظهور القلم الاعلى من المراتب بصورة المدبر بالنفس الناطقة لمحمد صلى الله عليه وسلم ولظهور
اللوح بطريق المدبر في العوالم بالنفس الناطقة لغيره من الكمل الطبيعة هي الجمعية الجامعة للحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة الحاكم عليها التي هي مظاهر الحقائق القوابل وهي الحقوق والعلم
والارادة والقوة وتعين عالم المادة الجسم بالخيال المتصل في ابساط حقيقة الطبيعة فظهر منه
جميع امثلة الحقائق الروحانية الثابتة في اللوح المحفوظ والهباء وهو مادة عالم الاجسام وسمي با
لهيولى انما تعين بواسطة القلم واللوح وحقيقة الطبيعة فصار الجسم مشتملا على الابعاد الثلاثة من الطول
والعرض والعمق والمحبة حكم المناسبة وما به الاتحاد بين المحب والمحبوب واصنافها خمسة ذاتية و

صفاتية

صفاتية وفعلية وحالية ومرتبية لان المجانس لها وجود في كل مرتبة فالرابطة بينهما امر وجودي
فان كان غلبه حكم وجودي نسبة المناسبة من حيث الذات بلا واسطة فذاتية وان كان بواسطة
اعتبار زائد على نفس الوجود بان تعدى منه الى الذات اثره وتعين ففعلية والا فان لم يكن بذلك الاعتبار
دوام بالنظر الى المحل القائم به فحالية وان كان فان غلب على ذلك الاعتبار حكم من احكام المرتبة التي هي
محل ثبوته فمرتبية والا فصفاتية وفي الحقيقة راجع القسمين ذاتية وصفاتية تمت الرسالة

١٠

قال الشارح فعلم ان بعض الاجسام واحد فان قلت الجسم اذا كان مركبا من الاجزاء
بالفعل لم يثبت هيولى لانه ليس متصلا في نفسه فلا يلزم اثبات الهيولى للاجسام كلها قلت المدعى ان
كل جسم لا يخلو من الهيولى وان كان متصلا واحدا ثبت المط والا فلابد ان ينتهي الى متصل واحد فيثبت ان
كل جسم لا يخلو عنها قال الشارح واعلم ان هذا يتوقف على ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية
ولا دليل عليه اقول سلم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية فلم يلزم ايضا اثبات هيولى الافلاك
لان افراد الطبيعة النوعية لا يجب اتفاقها في الافلاك كما قال الفاضل الشريف في شرح المواقف فلم
لا يجوز ان يكون افراد الطبيعة النوعية الامتدادية في العناصر مقتضية للحلول وفي الافلاك مستغنية
عنه وفيه نظر فتأمل قوله فلابد لان على استحالة اللاتناهي في جهة واحدة فان قلت لا يدل هذا
الدليل على استحالة اللاتناهي في جهتين مثلا ايضا لان البعدين الغير المتناهيين اذا اخرجا على وجه

الكلام

التوانى لا يمتنع وجودهما لان الدليل ليس بجار على ذلك التقدير فلم يلزم امتناع بعدين غير
متناهيين على ذلك التقدير قلت قد بينا ان المعتبر في الجسم تقاطع على زوايا قوائم في الطول والعرض
والعمق او في العرض والعمق او في المجموع فكان خروجهما على طريقة ساقى مثلث بالضرورة فثبت لابد
بعض الامتداد فيلزم المحال المذكور واما خروج البعدين المتناهيين او الابعاد الغير المتناهية في جهة واحدة
فلا يضر الكلام قال الشارح انه لم يجعل له آه اقول يمكن ان يجاب عنه بجواب آخر وهو هذا المنع لا يضرنا
لان الاشتغال انما هو بواحد المادة فيلزم انفصال المفروض قوله فلا يلزم لها ثبوت جهات آه فان قلت
ليس غير كونها متحيزة بالتبع ان لا يكون لها ثبوت جهات لانها موجودة في الخارج وكل ما كان كذلك يمكن للعقل
ان يعرف له ثبوت جهات وما يلي الى جهة غير ما يلي الى جهة اخرى مقابلة لها فاذا انقسمت بالضرورة والحكيم لا يقول به
قلت سلمنا ان العقل يعرف لها جهات لكن لا نسلم منه لزوم الانقسام بل يلزم الانقسام من ثبوت جهات في نفس
الامر وهو ثابت للمتحيز بالذات فقط هذا الجواب ذو تأمل قال الشارح ولا وهما فان قلت انه لجزء الا
دقه لا يتحيز اذا لم يكن حاصلا عند الوهم والعقل لا يحكم عليه شيء من الاحكام الصادقة وانتم تحكمون بالاحكام الصادقة
قلنا الحكم على الشيء يقتضي الحصول في العقل اما بخصوصه او بامر عام والجزء الذي لا يتجزى لا يحصل في العقل
بخصوصه لمانع خارجي فلا يحكم عليه بشيء من الاشياء بهذا الاعتبار واما اذا لاحظه العقل بامر عام فيمكن
ان يحكم عليه باحكام صادقة فيه يجعل هذا الدليل راجعا بالحقيقة الى الدليل الاول لان محصول
الدليل الاول على تقدير ان يرد اما الانقسام او خلاف المذهب لان الاشارة الى النهايتين اما غير الاشارة
الى الآخر اولا وان كان الثاني يلزم الانقسام وان كان الاول يلزم خلاف المذهب ومحصول الدليل الثاني
على رأى الشارح ايضا اما الانقسام او خلاف المذهب لان الجزء اما ان ينطبق على منفصل اولا وان كان
الثاني يلزم الانقسام وان كان الاول فهو خلاف المرسوم وان زاد الحجم لزم انقسامهما معا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الجزئين غير منقسم والمجموع المركب منهما منقسم فلم يلزم انقسام الجزئين مقابل يلزم انقسام المجموع

فقط

فقط قلت وان كان الحجم زائدا فانضمام الجزئين يلزم انقسامهما قطعا لان ازدياد الحجم بسبب المقدار
والامتداد في الجزئين قال الشارح ومعنى حلول الشيء آه في هذا التعريف نظر لان النقطة حالة في الخط
مع ان الاشارة اليها عين الاشارة الى الخط فلا يكون التعريف جامعا لجميع افراده قلت ان النقطة حالة
في الخط في نهايته بمجموعه عند الحكماء فالاشارة اليها عين الاشارة اليه فان قلت يلزم النقطتين في
خط واحد فيلزم اجتماع المثلين قلت يندفع بالتأمل الصادق فتأمل قوله فالجسم اذا تركب
كان مركبا من الاجسام بل من الهيولى والصورة على مذهب الحكماء ومما يلزم الاجسام بل كل واحد
منها جزء جسم لا ان مقصود الحكيم تركب الجسم من الاجسام من حيث اجتماع الاجسام والحكم بتركبه من الهيولى و
الصورة باعتبار ان كل واحد منهما جزء الجسم فلا منافاة بينهم قال الشارح للمكان امارات
اربع باتفاق الجماهير والغرض من ذكر الامارات تعيين حقيقة المكان بين المتنازعين ليكون النزاع
حقيقيا لا غير سواء كانت مخصوصة للمكان او لا فاندفع ما قال الشارح مولانا زاده وهو ان صحة انتقال
الجسم عنه الى غيره فلعدم اختصاصها بالمكان واشتراكها بينه وبين سائر ما يقع فيه الحركة من المقولات
على ان صحة انتقال الجسم عنه الى غيره مختص بالمكان لا يوجد في المعقولات وثانيا فيه بحث لان الامارات الثانية
غير متناول لافراد مطلق المكان لان من افراده البعد الموهوم فلا تتناوله لان صحة انتقال الجسم عنه الى غيره
يستلزم وجود المنتقل عنه بالضرورة والبعد الموهوم ليس بموجود فلا يكون الامارات الثانية مطردة
قال الشارح الخلاء يقبل الزيادة والنقصان وكل ما يقبل الزيادة والنقصان يستحيل ان يكون لا شيئا محضا اقول
في هذا القياس نظر قوله الخلاء يقبل الزيادة والنقصان قلنا نعم في نفس الامر قوله وكل ما يقبل الزيادة والنقصان
يستحيل ان يكون لا شيئا محضا قوله الخلاء قابل للزيادة والنقصان ان اراد انه قابل لهما في نفس الامر فمسلم لكن
لا يلزم منه ان يكون قابلا لهما في الخارج وان اراد انه قابل لهما فيه فلا نسلم كونه قابلا لهما في نفس الامر ان يكون قابلا
لهما في الخارج كالماهية الممكنة القابلة للامكان في نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان يكون قابلة له في الخارج فلا يلزم نفي

الخلاء عن الخارج بهذا الدليل قال الشارح وهو مبني على كون المقارن مساويا في الحقيقة والماهية
للمجرد وهو غير متعين آخط المقارن وان كان مساويا في الحقيقة والماهية للمجرد لم يثبت نفي البعد الموجود
ايضا وقد سبق اليه الاشارة متناسوا الاوجوابا في اثبات هيولى الافلاك قال الشارح
فان قلت الحيز والمكان مترادفان عند الحكماء اه يجاب عنه بان علة الاقتضاء للحيز الطبيعي الجسمية
مع شرط كون الجسم محاطا كما ان علة الاحراق الطبيعة النارية مع شرط الملاقات فلا يلزم وفيه نظر لانا نعلم
ان الطبيعة الجسمية من حيث انها طبيعة جسمية تقتضي مكانا واذا حصل الجسم في مكانه يتصف في نفس الامر بكونه
محاطا وهذا الوصف ليس بشرط لاقتضاء حصول الجسم في مكانه لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه وهذا
الوصف ليس موقوفا عليه بل هو متأخر عنه لان الاقتضاء ثابت قبل هذا الوصف فلا يصح شرطيته قال
الشارح وان لم يكن طالبا للكل يلزم ان لا يكون الحيز الكل طبيعيا فان قلت الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الحيز الكل
طبيعيا لاقتضاء الجسم لا باعتبار حصوله في حيزه الاول قلت الحيز الطبيعي ما يقتضيه الجسم لذاته وطبيعته
فاذا لم يكن طالبا للكل يلزم ان لا يكون الكل طبيعيا فيلزم الخلف المذكور تم

قال الشارح فاذا ارتفع ذلك العاشر فان قلت يجوز ان يكون وجود العاشر دائما فلا يلزم
المحال المذكور قلت اذا فرض عدم العاشر يلزم المحال المذكور وذلك المحال اما لازم لعدم العاشر او لازم لكون
المكانين الطبيعيين للجسم وليس الاول والا يلزم ان يكون عدم العاشر محالا وليس كذلك لان عدمه في نفسه
ممكن فلا يصح ملزومه عدم العاشر فتعين الثاني وهو كونه لازما لكون المكانين الطبيعيين للجسم وهو نحو فثبت ان الجسم
مكان واحد وهو المط قال الشارح وكلاهما غير قارة فهي الحركة في هذا المقدمة
نظر لان كل واحد من الزمان والصوت والحروف الانية هيئة غير قارة مع ان كل واحد منها ليس عين الحركة

فتأمل

في آن وجوده او في آن عدم وجوده لا جائز ان يحصل في آن وجوده والا لزم اجتماع النقيضين بل
يحصل في غير آن وجوده وهو لا يجوز ان يكون بين الآنين زمان والا لزم ارتفاع النقيضين في ذلك الزمان
واذا لم يكن بين الآنين زمان يلزم تتالي الآنات فيكون زمان مركبا من اجزاء لا تتجزى والزمان منطبق على
الحركة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى والحركة منطبقة على المسافة فيلزم ايضا تركب المسافة من اجزاء لا
تتجزى ويتحقق الجزء حله لجاز ان العدم ليس في آن الوجود قوله يكون في آن آخر غير آن الوجود قلنا لا نم
لم لا يجوز ان يكون ابتداء العدم في زمان ابتداء ذلك الزمان الآن الذي كان الوجود فيه وح لا يلزم تتالي
الآنات فهذا اخذ المقيد وهو وقوع العدم في آن غير آن الوجود بدل المطلق المغالطة الثانية عشر
ايضا في اخذ المقيد بدل المطلق الواجب لا يكون اثنين والا كان احدهما غير واجب وذلك لانه لو كان في
الواجب اثنين فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملازمة اولا فان كان بينهما ملازمة يكون الملزوم معلولا الى اللازم
اذ يمتنع الملزوم عند انتفاء اللازم واذا كان احدهما معلولا الى الآخر لا يكون واجبا وان لم يكن بينهما ملازمة
جاز امتناع انفكاك احدهما عن الآخر والانفكاك انما يتحقق بانتفاء احدهما فيكون احدهما ممكنا فلا
يكون واجبا حله لو لم يكن بين الشيئين ملازمة يلزم جواز ثبوت ما هو المعدوم غير مستلزم لما هو اللازم
لان يكون احدهما ثابتا مع انتفاء الآخر لان كون الآنات طلقا لا يستلزم كونها جائزا مطلقا لامتناع
تحقق احدهما بدون الآخر الا اخص من الاول لانه متى وجد المقدم بدون التالي لكون المقدم غير
مستتبع له من غير عكس والعام لا يستلزم الخاص المغالطة الثالثة عشر ايضا في اخذ المطلق بدل المقيد
الممتنعات والمعدومات موجودة في الخارج والا فلا يخلو اما ان يكون عدمها ثابتا في الخارج اولا وعلى
التقديرين يلزم المحال اما اذا لم يكن ثابتا لكونه نقيضه وهو الوجود ثابتا فيلزم تحقق الوجود للممتنعات و
المعدومات حالة العدم فيلزم اجتماع النقيضين وان كان ثابتا يلزم ان يكون للمعدومات والممتنعات
ثابتة والا لما امتنع قيام الثابت بها واذا كانت ثابتة يلزم اجتماع النقيضين ايضا وح نقول لا نم انه ان لم يكن

اللازم ثابتا في نفس الامر او لم يكن فان كان ثابتا يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وان لم يكن ثابتا وهو لازم
لعموم الممتنعات والمعدومات يلزم ان تكون الممتنعات والمعدومات منفيا وهو المدعى حله ثم منا
ان عدمها ثابت لكن لا نم انه يستدعي قيامه بالمعدوم واما الممتنع فانه لو كان ثابتا وجود واما اذا كان عدميا
فلم قلتم انه لا يجوز قيامه بالمعدوم والعدم كذلك المغالطة الرابعة عشر في اخذ المقيد بدل المطلق الانسان
ليس بحيوان لانه يصدق قولنا الانسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو الناطق
بحيوان ينتج ان الانسان ليس بحيوان حله الصغرى كاذبة بسبب زيادة قيد لا مدخل له في الحمل اذ الانسان ناطق
مطلقا لا انه ناطق من حيث هو ناطق المغالطة الخامسة عشر في تبديل الجزء بالكل الجزء الذي لا يتجزى موجود
لان اقل الحركة التي هو نقيض السكون الدائم لا يخلو من ان يكون منقسما او لم يكن لا جائز ان يكون منقسما والا
لما كان هو اقل الحركة بل الاقل هو يكون جزء منه وان لم يكن منقسما فالمتحرك اذا تحرك بهذا القدر على المسافة
فالقدر المقطوع على المسافة بهذا القدر من الحركة لا يجوز ان يكون منقسما اذ لو كان منقسما لكانت الحركة التي
يقطع نصفه الحركة الى كله فيكون الحركة ايضا منقسمة وقد بينا انها غير منقسمة هذا خلف فاذا لم يكن القدر المقطوع من
المسافة منقسما يلزم الجزء حله لا نم ان اقل الحركة متحقق حتى يلزم كونه غير منقسم بل كل حركة توجد تكون منقسمة
الى غير النهاية فقد وضع الكل مكان الجزء المغالطة السادس عشر ايضا في تبديل الجزء بالكل الجنس الطبيعي ممتنع
وجوده في الخارج لانه موقوف على نفسه وما يتوقف على نفسه ممتنع في الخارج وانما قلنا انه متوقف على نفسه لانه
متوقف على احد انواعه ضرورة انه لو لم يوجد شيء من انواعه لما وجد الجنس اصلا لكن كل واحد من انواعه متوقف عليه
لافتقار الكل الى الجزء فيلزم توقفه على نفسه حله الجنس يحتاج الى الفصل احد انواعه لا الى فصول انواعه والمحتاج الى
الجنس انواعه لا فصول انواعه فلا يلزم توقفه على نفسه المغالطة السابع عشر او المغالطة السابعة عشر
في وضع ما ليس بعلة علة كل موجود واجب لذاته لان كل موجود موصوف بالامكان العام والامكان العام واجب
لذاته فالموصوف به اولى بان يكون واجبا لان ما يتوقف عليه الواجب اولى بان يكون واجبا وانما قلنا بان الامكان

واجب

واجب لذاته لانه لو فرض عدمه يلزم المحال وذلك لان عدمه لا يخلو اما ان يكون ممتنعا او لم يكن فان كان ممتنعا كان الامكان
العام واجبا ضرورة امتناع عدمه وان لم يكن عدمه ممتنعا فاما ان يكون واجبا او ممكنا وعلى التقديرين يكون ممكنا
بالامكان العام فعلى تقدير عدمه يلزم وجوده في ذلك الزمان وكل امر يلزم من فرض عدمه يلزم ان يكون في ذلك الامر واجبا
لذاته فالامكان العام واجب لذاته حله لا نم ان كون الامكان العام واجبا يستلزم كون موصوفه كذلك انما
يلزم لو كان الامكان صفة وجودية وليس كذلك فقد وضع ما ليس بعلة علة كون موصوف الامكان العام واجبا
مكان العلة المغالطة الثامنة عشر في وضع ما ليس بعلة علة كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة موجودة وكلما
كانت الثلاثة موجودة فهي فرد ينتج كلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد حله الصغرى كبرى القياس وهي قولنا كلما كانت
الثلاثة موجودة فهي فرد راجع الى الثلاثة فيكون معنى الكبرى كلما كانت الثلاثة موجودة فالثلاثة فرد وينتج كلما كانت الاربعة
موجودة فالثلاثة فرد وهذا حق فقد وضع ما ليس بعلة فيكون الاربعة فردا معلولا لها المغالطة التاسع عشر ايضا في
وضع ما ليس بعلة علة الزوج عدد وكل عدد اما زوج واما فرد فيلزم انقسام الزوج الى الزوج والفرد وهو محال حله
قولنا الزوج اما زوج واما فرد منفصلة حقيقية فيكون احدهما صادقا فقط ولا يلزم انقسام الزوج الى الزوج والفرد
وانما يلزم ان لو كان كل من جزئيها صادقا وليس كذلك المغالطة العشرون ايضا في وضع ما ليس بعلة علة الكلمة منقسمة الى
الاسم والفعل والحرف والاسم والفعل والحرف الثلاثة لا الثلاثة من الكلمة باطل وانما قلنا ان الكلمة لو انقسمت اليها لزم انقسام الشيء الى
كل ما صدق عليه الكلمة صدق على احدها وكل ما صدق عليه احدها صدق على الكلمة وانقسام الشيء الى الشيئين نفسه العام
المساوي الاخص اليها فلو انقسمت الكلمة لزم انقسام احدها اليها فيلزم انقسام الشيء الى نفسه حله المساوي للكلمة هو الكل لا كل واحد بعينه
واحد لا على التعيين فيلزم الثلاثة ولا مساواة في ذلك المغالطة الحادي والعشرون في جميع المسائل اجتماع النقيضين واقع
لانه لو قال القائل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم في تلك الساعة غير هذا الكلام فلا يخلو اما ان يكون هذا الكلام صادقا في نفس
الامر او كاذبا وعلى التقديرين يلزم اجتماع النقيضين اما اذا كان صادقا فلانه يلزم كذب كلامه في تلك الساعة وهذا الكلام
كلامه في تلك الساعة فيلزم كذبه والتقدير انه صادق فيلزم اجتماع النقيضين وان كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه في تلك الساعة

صادقا والا لما كان هذا الكلام كاذبا لكن ما وجد عنه في تلك الساعة سوى هذا الكلام فيلزم صدقه والتقدير انه
كاذب فيلزم اجتماع النقيضين ومنه المغالطة مشهورة ذكروا في حلها وجوها حسنة والحق ان حلها صحيح او حل
ان يقال المخبر عنه انما يعتبر بارزا لقا المخبر فان اراد القائل بقوله كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماع النقيضين لانه يلزم
من صدق هذا الكلام كذب كلام آخر ومن كذبه صدق كلام آخر فلا سواء الصدق والكذب على شيء واحد ولا يكون هذا الكلام
كاذبا لانه لسائر كلامي غير الساعة غير هذا الكلام فلا يصدق عليه انه كاذب وان اراد هذا الكلام وغيره يكون كانه تكلم بهذا
الكلام ثم قال بان هذا الكلام كاذب ولكن ان اراد دخول هذا الكلام في هذا الكلم يكون المخبر وهو كاذب مخبرا به في هذا
الكلام ويكون هذا الكلام خبرا وايضا يكون المخبر به هذا الكلام مخبرا عنه فقد جمع في هذا الكلام خبر فيكون منهما يتعلق بالآخر
فان قال ان هذا الكلام كاذب فيلزم ان يكون بعض افراد كلامي صادقا قلنا نعم يكون الخبر الكلي صادقا لا انه كان هذا الكاذب
صورة قولنا هذا كاذب ولا يلزم التناقض لعدم توارد الصدق والكذب على شيء واحد وتكلم في حل ان يقال تحادل ان هذا
الكلام كاذب فيلزم صدق قولنا بعض افراد كلامي صادق قلت لانه بل لا يلزم بعض افراد كلامي ليس بكاذب ويكون
ذكر البعض هو البعض المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا يصدق انه صادق لانتفاء الموضوع وهذا
الا انه مبني على ان الكلام الذي لم يتكلم به في تلك الساعة اصلا يصح ان يقال انه كلام في تلك الساعة والحق انه لا يصح المغالطة
الثالثة والعشرون انه يصدق جميع المقدمات الانسان وصف ضحاك وكل ضحاك حيوان ينتج ان الانسان وصف حيوان حل
الصغرى مركب فقولنا الانسان ضحاك ولا شيء من غير الانسان بضحاك والثانية لا مدخل لها في الانتاج لان الصغرى
السالبة في الشكل الاول غير منتج المغالطة الثالثة والعشرون فيما اذا لم يكن القياس على هيئة ضرب منتج وقد علم المنطق
ان من وهو انما يكون بعد شرط من شرائط الانتاج ويصح بسبب ذلك اغلاط كثيرة مثل قولنا زيد انسان والانسان
كلي ينتج زيد كلي وهذا لعدم كون الكبرى كلية لان الصدق كل انسان كلي وقولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت
ينتج الانسان ينبت وهذا لعدم تكرر الوسط فان قال واما المغالطات العامة اعني ما كانت المغالطة فيه ببعض المواد

اما المغالطة العامة بالاثبات الى تمكن كليهما فكثيرة واكثر مسائل الخلاف يكون فيهما منها القسمة والمعالطة العام التي تمكن بالاثبات المط واثباتهما لبعض ما ذكر عن هذا المغالطة الاولى لو كان المدعى غير مسلزم

لارتفاع امر

لارتفاع امر واقع في نفس الامر يلزم وجوده والمعدوم حق فكذا التالي اما الملازمة فلان المدعى لو لم يكن مسلزما لارتفاع
امر واقع في نفس الامر يلزم وجوده لانه لو كان عدمه ثابتا في نفس الامر لكان وجوده مسلزما لارتفاع امر واقع وهو عدمه
والتقدير ان وجوده غير مسلزم لارتفاع امر واقع هذا خلف فثبت ان المدعى لو لم يكن مسلزما لارتفاع امر واقع يلزم وجوده
واما بيان حقية المقدم وهو كون المدعى غير مسلزم لارتفاع امر واقع فلانه لو كان وجوده مسلزما لارتفاع امر واقع لكان
وجوده مسلزما لهذا الاستلزام والتالي باطل لانه لو كان وجوده مسلزما للاستلزام رفع الواقع لكان عدم استلزام رفع الواقع
مسلزما لعدم المدعى بعكس النقيض وقد بينا ان عدم استلزام رفع الواقع مسلزم لوجوده هذا خلف وهذا مغالطة
حله انه ان وجوده لو كان مستلزما لرفع عدم اللزوم خلاف المقدر لان استلزامه لرفع الواقع الذي هو عدمه كونه
على التقدير عدمها في نفس الامر والمقدر انه غير مسلزم لرفع الواقع في نفس الامر لا على هذا التقدير فلا يلزم الخلف ولو قيل
في تقرير هكذا لو كان المدعى غير مسلزم لارتفاع امر واقع لا في نفس الامر ولا على تقدير يلزم وجود المدعى والمعدوم حق
فكذا التالي اما الملازمة فكما مر واما العلم وهو كون المدعى غير مسلزم لارتفاع امر واقع لا في نفس الامر ولا على تقدير حقيقي
اذ لو كان مسلزما لارتفاع الواقع في نفس الامر او على تقدير لكان مسلزما لهذا الاستلزام ويعكس بعكس النقيض ان عدم
هذا الاستلزام يستلزم عدم المدعى والتقدير ان عدم هذا الاستلزام يستلزم وجوده هذا خلف قلنا لا نم ان عدم هذا الاستلزام
وحده مستلزم لوجوده بل عدم استلزام في نفس الامر او على التقدير لا عدم استلزامه في نفس الامر او على التقدير ولا يلزم الخلف
وكذا لو قيل لو كان المدعى غير مستلزم لارتفاع واقع على تقدير اصلا يلزم وجوده لا امكنه اثبات المعدوم لانه
حينئذ يقال المدعى غير مسلزم لارتفاع امر واقع على التقدير اصلا لانه لو كان مسلزما لارتفاع واقع على تقدير من
التقادير يكون مسلزما لهذا الاستلزام ويعكس ان عدم هذا الاستلزام مسلزم لعدم المدعى والتقدير ان عدم هذا الاستلزام
مستلزم لوجود المدعى هذا قلنا لا نم ان التقدير هذا بل التقدير ان عدم الاستلزام على كل تقدير يستلزم وجود المدعى لا ان
عدم الاستلزام على تقدير من التقادير يستلزم وجود المدعى فلا يلزم الخلف المغالطة الثانية المدعى واقع لانه لولا ووجد واقع

وانما قلنا انه لو لا وجود واقع لا لا المدعى واقع لا لا وجوده شيء لو كان ملزوما للمدعى منفيا الواقعة بجملة الامور مستلزما للمدعى لكان وجوده بالفرد مع منع الملازمة متوجه ثبت هذا المجموع ثبت كونه قولنا كلما مستلزما للمدعى في نفس الامر صادقة

يلزم ان يكون اللازم وهو كونه وصف الشيء ملزوما واقعا في الواقع اذ لو كان عدم استلزام المدعى واقعا فيكون عدم استلزام آه
من جملة الامور الواقعة وهذا التقدير مشتمل على جملة الامور الواقعة فيكون مشتملا على عدم الاستلزام معه كلما ثبت هذا التقدير لا يكون
مستلزما للاستلزام وقد بينا انه مستلزم له في نفس الامر هذا خلف لانا نقول انه لو لم يصدق قولنا كلما ثبت هذا التقدير ثبت عدم الاستلزام
ذلك الى المدعى يلزم ان لا يكون هذا التقدير مستلزما للاستلزام هذا في الثاني ان يكون هذا التقدير مستلزما للاستلزام ولعدم الاستلزام لفـ
هذا التقدير محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يلزم منه هذا ان يكون التقدير مستلزما وغير مستلزم المغالطة الثالثة التي الذي يكون
وجوده وعدمه مستلزما للمدعى لانه لم يكن موجودا في نفس الامر ومعدوما لما كان يلزم وجود المدعى لانه لازم لوجوده
وعدم [illegible] الثالث الذي وجوده وعدمه مستلزما للمدعى موجودا لان المجموع المركب من الشيء الموصوف بالصفة مع وجوده و انتفاء
المجموع لا يوجب انتفاء جزء معين لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء كون الشيء موصوفا بهذه الصفة لا بانتفاء كونه موجودا مع تحقق كونه
موصوفا بهذه الصفة ومع لا يلزم المدعى على تقدير عدمه المغالطة الرابعة التي الذي يكون عدمه مستلزما للمحال ووجوده مستلزما للمدعى لا اخر
منه لم يكن موجودا في الواقع او معدوما لا جاز ان يكون معدوما والا يلزم المحال لكونه موجودا او وجوده يلزم المدعى فيلزم ثبوت
المدعى [illegible] لانه لا يلزم من انتفاء الشيء الموصوف بهذه الصفة انتفاء صفته [illegible] الصفة لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء [illegible] الصفة
دون الوجود او بانتفائهما جميعا المغالطة الخامسة التي الذي هو اخص من المدعى لانه يكون واقعا في الواقع او لم يكن فان كان يلزم ثبوت
المدعى وان لم يكن [illegible] المدعى ثابتا في نفس الامر [illegible] اذ لو لم يكن ثابتا اصلا لزم ان يكون الاخص [illegible] والاعم لانه كلما ثبت
الاخص ثبت المدعى وكلما [illegible] المغالطة السادسة المدعى لا [illegible] ثابتا يكون
البارى [illegible] لان العدم [illegible] يكون شاملا للمدعى [illegible] الثابت او لم يكن واما [illegible] لا يكون المدعى [illegible] الثابت [illegible] اذا
كان شاملا [illegible] للثابت [illegible] سلب العموم لا يكون المدعى [illegible] وان لم يكن العدم شاملا لها
لزم المدعى [illegible] على [illegible] سلب العموم وكلما ثبت نقيض سلب العموم ثبت عدم المدعى وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما ثبت المدعى ثبت سلب العموم [illegible] ثبوت المدعى [illegible] انتفاء المدعى [illegible] بعض سلب العموم [illegible] عدم

المدعى لنقيض سلب العموم [illegible] ان يكون [illegible] بعكس النقيض [illegible] المغالطة [illegible] يلزم [illegible] الاشياء [illegible] بعض [illegible] جميع الاشياء [illegible] المدعى [illegible] ثبوت المدعى [illegible] بعكس النقيض الى قولنا [illegible]

علم الكلام

33

حواشي على تتمة مولى سعدي المحمدي للمولى علا
الاصفهاني
٢٧

كم تكملة العلم الناقصة

قيل قال صاحب المواقف العلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما
ذاتيا سواء كانت داخلة او خارجة عنه واما العلة التامة فمجموع
امور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل
واحد من اجزائها عليه فمما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث
هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية
نفسها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا
عنها اي تقدمها مع انضمام امرين اخرين اليها اقول قد قرر
هذا النظر الشارح الفاضل وارتضاه انه يخالف لقاعدتين مع صح
مقبولتين احديهما ان كل مورد قسمة لا بد ان يقيد بوحدة
معتبرة في اقسامه والا لم ينحصر قسمه ابدا لان مجموع القسمين
يكون قسما ثالثا وقد حقق هذه القاعدة في موضعها فاذا
قسمنا العلة الداخلة الى المادة والصورة وقلنا العلة الداخلة
اما مادة او صورة فعلى مقتضى تلك القاعدة لا بد ان يعتبر
الوحدة في هذا المقسم ايضا ونقول العلة الداخلة الواحدة
اما مادة او صورة ليخرج مجموع المادة والصورة بقيد الوحدة و

وهذا يقتضي صدقها عليه بدون قيد الوحدة وكذا اذا قسمنا العلة
المتقدمة الى المادة والصورة والفاعل والغاية تجب على مقتضى
هذه القاعدة ان يصدق العلة المتقدمة على كل اثنين وثلثة
وعلى الاربعة ايضا حتى يحتاج لاخراجها عن المقسم الى اعتبار
قيد الوحدة لئلا يبطل الحصر في الاربعة وعلى مقتضى هذا القول
اي كون مجموع المادة والصورة عين المعلول يكون المجموع خارجا
عنها بلا اعتبار قيد الوحدة هنا فينتقض القاعدة الكلية الثانية
ان الماهية المركبة مجعولة على معنى انها كما تحتاج الى الفاعل في
الوجود تحتاج اليه ايضا في انضمام الاجزاء بعضها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط والمفهوم من هذا الكلام
ان المادة والصورة انما يكونان عين الماهية المركبة التي هي المعلول
بعد ضم الفاعل احديهما الى الاخرى فيجوز ان تكون المادة والصورة
قبل ضم الفاعل احديهما الى الاخرى بل مع امرين اخرين اعني الفاعل
والغاية ايضا متقدما على ذلك المجموع الذي ضم احديهما الى الاخرى
وكان عين المعلول لا يقال لا نفهم المخالفة بالقاعدة الاولى

لانها منقوضة بما قد قيل انما يحتاج الى اعتباره لاخراج مجموع
القسمين اذا كان المجموع داخلا في المقسم ولم يندرج في احد
القسمين اما اذا كان المجموع داخلا ايضا في احد القسمين كما اذا
قسم العدد الى الزوج والفرد وقسم الموجود الى الواجب والممكن فان
المجموع المركب من الزوج والفرد يكون فردا بلا ريب فلا يكون
قسما ثالثا وكذا الممكن من الممكن والواجب يكون ممكنا لاحتياج الكل
باجزائه او لم يكن داخلا في المقسم ايضا بل في مقابله كما اذا قسم
المعنى المفرد الى الكلي والجزئي او قسم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف
وكذا في كل قسم اعتبر في مفهومه الوحدة فلا حاجة الى اعتبار قيد الوحدة
لاجل الانحصار لحصوله بدونه لانا نقول حاصل السؤال بيان المخالفة
بين الكلامين ولا يمكن تصحيح واحد منهما اصلا على ان القاعدة المذكورة
مشيدة بلا شائبة شبهة والاوليان من النقوض المذكورة مدفوعة
بان مجموع المركب من الزوج والفرد كالاربعة والثلثة مثلا قبل ان
ينضم احدهما الى الاخرى ويكون المجموع سبعة يصدق عليه العدد بمعنى
العددين ولا يصدق الزوج بمعنى الزوجين والفردين وفائدة

اعتبار قيد الوحدة اخراجهما عن المقسم مع الصدق الطبيعة من
حيث هي عليهما بدون اعتبار الوحدة كما لا يخفى وكذا حال المركب
من الممكن والواجب فانه يصدق على ذلك الاثنين الموجود بمعنى
الموجودين ولا يصدق الممكن بمعنى الممكنين نعم يصدق عليهما بعد اعتبار
الوحدة بينهما وسراية احتياج الكل واما قبل هذا فلا وفائدة قيد الوحدة
اخراجهما لا اخراج ما اعتبر فيه الوحدة وكذا الاخريان مدفوعة بتمهيد مقدمة
وهي ان كل طبيعة من حيث هي هي وان كان قد اعتبر في مفهومها الوحدة
كالكلمة مثلا لو كانت الوحدة عين مفهومها لا واحدة ولا كثيرة فكما يصدق
على كل فرد فرد منها يصدق على اثنين والثلثة وما فوقها ايضا ولا يمتنع
صدقها على افرادها المتعددة ما لم يعتبر الوحدة عارضا عليها منافية
للكثرة كما لا ينافي صدقها على فرد واحد منها الا باعتبار كثرة عارضة
عليها فيصدق طبيعة الكلمة الكلية على مجموع الاثنين من الاسم والفعل
والحرف مثلا وعلى مجموع الثلثة منها ايضا غاية ان يكون بمعنى كلمتين
او كلمات وانما لا يصدق عليها اذا اعتبرت وحدة عارضة
عليها لانها ليست بكلمة واحدة واما انها ليستا بكلمة بلا اعتبار وحدة

عارضة عليها فلا لانهما كلمتان ولاشك ان الثلثة يتضمن مفهوما مفردا
وكذا الحال في معنى المفرد المنقسم الى الكلي والجزئي على التفصيل
المذكور وفي العلة الداخلة المنقسمة الى المادة والصورة لان
طبيعة العلة الداخلة لما صدقت على كل واحد منهما بلا اعتبار قيد الوحدة
وجب ان يصدق عليهما ايضا مع الكثرة غايته ان يكون بمعنى العلتين
الداخلتين ولا يصدق عليهما المادة ولا الصورة اي بمعنى مادتين او
صورتين انتهى كلامه نهايته اقول فيه بحث اما اولا فلان مجموع انتهى مح
القسمين قبل الانضمام لايكون قسما ثالثا لان قسم الشيء هو ما يكون مندرجا
تحته واخص منه ولا يلزم من اندراج كل واحد منهما تحت المقسم ان
يكون المجموع كذلك اذ حكم الفرادى قد يخالف حكم الجماعة واما ثانيا
فلان بناء القسمة على الصدق غير صحيح اذ احد المتساويين
يصدق على الآخر ولا يكون قسما منه فلا يصح قوله مجموع المركب
من الزوج والفرد كالثلثة والاثنين مثلا قبل ان ينضم احدهما الى
الاخرى ويكون المجموع سبعة يصدق عليها العدد بمعنى العددين
ولا يصدق الزوج والفرد بمعنى الزوجين والفردين وفائدة اعتبار

قيد الوحدة اخراجهما عن المقسم مع صدق الطبيعة من حيث هي عليهما بدون
اعتبار الوحدة كما لا يخفى واما ثالثا فلانه لو سلم ان الصدق مستلزم
للقسمة فلا نم ان صدق العدد بمعنى العددين عليهما يستلزم ذلك لان
صدق العدد بمعنى العددين بمعنى ان كل واحد منهما عدد فحينئذ يكون الصدق
عائدا الى كل واحد منهما لا الى المجموع وذلك لا يقتضي الا ان يكون كل واحد
منهما قسما كما لا يخفى واما رابعا فلانه قد صرح السيد الشريف قدس سره
بان الوحدة معتبرة في المقسم بقوله كل مورد قسمة لابد ان يقيد
بوحدة معتبرة في اقسامه فكيف يكون القسمان بدون اعتبار الوحدة
والانضمام قسما ثالثا فظهر ان ما ذكره في الجواب عن النقوض
ليس بجواب وبقي كلهم بحالها والحق في الجواب بحيث يندفع
عن تلك القاعدة جميع النقوض يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان قواعد
العلوم البرهانية كلية بحيث لا يتخلف في شيء من الافراد فالواجب
للمتفنن في هذه العلوم وضع القوانين بحيث تنطبق على جميع
جزئياتها مثلا اذا اراد ان يوضع في الموجبة الكلية قاعدة الانعكاس
فلابد عليه في وضعها رعاية الانطباق على الجميع والا لم يكن قانونا

ولما لاحظ ان بعض جزئياتها تنعكس كلية وبعضها لا تنعكس بل انما جزئية
اعتبر الجزئية في الجميع حتى لا يتخلف عنها فرد من الافراد وقال كل موجبة
كلية تنعكس جزئية ولا يرد النقض عليه بان اعتبارها في بعض افرادها
لغو لانه تنعكس بدونه لان اعتبارها لا لانعكاس كل فرد بخصوصه
بل لانعكاس الجميع والكلية القاعدة هذا فنقول في القاعدة التي
يورد عليها النقض كثير من الفضلاء واجاب قوم من العلماء ان
المعتبر في تلك القاعدة اي قاعدة التقسيم ومن انضمام قيود متخالفة
الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه وينحصر عند العقل في
اقسامه. لما لاحظ ان هذه القاعدة لا تجري في بعض الافراد بدون
اعتبار قيد الوحدة المعتبرة في اقسامه وان كانت تجري في البعض اعتبر
في الجميع وقال كل مورد قسمة لا بد ان يقيد بوحدة معتبرة في اقسامه
ولا يرد عليه النقض بانا لا نحتاج الى اعتبارها في بعض التقاسيم
كتقسيم العدد الى الزوج والفرد وتقسيم الموجود الى الواجب والممكن
وتقسيم العلة الداخلة الى المادة والصورة وغيرها من النقوض لان
اعتبارها لا لصحة انقسام كل فرد بخصوصه بل لصحة الجميع والكلية القاعدة

الكلية ولعل معنى الاستحسان الذي ذكره العلامة الدوانية راجع الى
ما فصلناه فظهر انه لا مخالفة بين تلك القاعدة وبين كون مجموع العلة
المادية والصورية عين المعلول وانما ذكره من كون مجموع المادة و
الصورة عين المعلول مخالف لاحتياج الماهية المركبة الى الانضمام وان
كان حقا لكنه ليس الا تغير العبارة ومسخ الشيء من صورة الى صورة
واخراجه عن الحيز الطبيعي كما لا يخفى على الناظرين في الرسالة المشهورة
بالبرهانية من تصنيفات العلامة الدوانية قال بعض المحبين في الجواب
فاعلم ان هذا المقام من مزال الاقدام ومداحض الاوهام فاريد ان
احقق كلية تلك الكلية ونقلع مواد النقوض بالكلية فاقول وبالله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان حقيقة التقسيم ان ينضم الى مفهوم كلي
قيود مخصصة مجامعة اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل بانضمام كل قيد اليه
قسم منه وهو مجموع المنضم والمنضم اليه فان اريد تقسيم كلي اي
كلي كان يراد به مفهومه لا ما صدق هو عليه ويعتبر انضمام القيود المخصصة
التي تجامعه الى ذلك المقسم بحيث لا تكون قضية في الحقيقة بل في الصورة
كما في التعريف الحقيقي فيحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه وهو مجموع

المنضم والمنضم اليه لا ما صدق عليه ذلك المجموع فاذا مهد هذا فاذا لم
يقيد مفهوم كلي اي مفهوم كان بالوحدة وقسم الى اثنين مثلا بان
يعتبر تارة انضمام قيد مخصص بجامعه اليه فيكون مفهوم المجموع قسما منه
وتارة اخرى انضمام قيد آخر مخصص بجامعه اليه فيكون مفهوم هذا المجموع
ايضا قسما اخر منه لم ينحصر هذا التقسيم عند العقل بل يمكن للعقل ان
يعتبر انضمام ذينك القيدين الى ذلك المفهوم لان هذا المجموع
ايضا قيد مخصص اخرى يجامعه عند العقل فيكون هذا المفهوم المجموع
قسما ثالثا منه سواء كان ممكنا او ممتنعا وعلى تقدير امكانه سواء كان
ما صدق عليه مغايرا لما صدق عليه القسمان الاخران اولا اذ كون
ما صدق هو عليه عين ما صدق عليه ساير الاقسام لا يمنع العقل عن
الاعتبار المذكور وعلى تقدير امتناعه سواء كان امتناعه بديهيا
اولا اذ كون امتناعه بديهيا في نفس الامر لا يمنع العقل عن الاعتبار
المذكور ايضا وكذا اذا قسم الى ثلثة واربعة فصاعدا لا ينحصر التقسيم
بل يكون مجموع القسمين او الاقسام قسما اخر بحسب ذلك التقسيم
مثلا يكون الاقسام في القسمة الثلاثية سبعة وهكذا فثبت انه

او للعقل ان يعتبر انضمام مجموع القسمين او الاقسام الى ذلك المفهوم صح

اذا لم يقيد مورد القسمة اي مورد كان بالوحدة لم ينحصر التقسيم
اصلا بل مجموع القسمين او الاقسام قسم اخر منه واما اذا قيد بها وقسم
الى اثنين مثلا فينحصر تارة وتارة لان قيد الوحدة صارفة عن انضمام
مجموع القسمين الى ذلك المفهوم الكلي المقيد بالوحدة بخلاف ما اذا
لم يقيد بالوحدة لانه لا صارف ح من ذلك الاعتبار فيكون المجموع المركب
من القسمين او الاقسام قسما اخر فثبت ان كلية تلك الكلية على وجه
التحقيق دون الاستحسان وفيه بحث اما اولا فلان القيدين
المخصصين لا يكونان قسمين وبانضمامهما دفعة الى المقسم لا يحصل الا
قسم واحد فكيف يكون قيد الوحدة مخرجا له اذا الناطق والساهل مثلا لا
يكونان قسمين من الحيوان بل القسمان الحيوان الناطق والحيوان الساهل
ولا يحصل بانضمامهما الى الحيوان دفعة الا قسم واحد فلا يخرج باعتبار
الوحدة في الحيوان عن قسمته على ان السيد الشريف قدس سره قد صرح
بان القسم الثالث مركب من القسمين الاولين كما لا يخفى واما ثانيا فلان
انضمام القيدين الى المقسم وتجويز المجموع قسما ثالثا موقوف على ان يلاحظ
العقل ان هذا القيد مجامع مخصص له ولا نم ان مجموع القيدين كذلك

فلا يصح قوله بل يمكن للعقل ان يعتبر انضمام مجموع ذينك القيدين الى ذلك
المفهوم الكلي فان قلت اذا كان كل واحد من الاجزاء مجامعا مخصصا فيكون
المجموع ايضا كذلك اذ المجموع عبارة عن الاجزاء باسرها قلت لا نم ذلك
اذ حكم الفرادى قد يخالف حكم الجماعة كما مر لا يقال قد ذكر بعض المحققين ان
المجموع اذا كان نفس الآحاد ولا يعتبر شيء وراء الآحاد كالهيئة الاجتماعية عنه
وغيرها من الارتباط يكون حكم المجموع حكم الآحاد ونحن لا نعتبر في مجموع
القيدين سوى الآحاد باسرها فيكون حكمه حكم الآحاد لانا نقول هو منقوض
بان كل واحد من افراد الانسان مثلا يصح ان يدخل في بيت ويخرج عنها
ويدخل فرد آخر وهكذا الى ان يدخل جميع الافراد ولا يصح ان يدخل الجميع
وفي كلام هذا المحقق اضطراب بقوله تارة بل للعقل ان يعتبر انضمام
مجموع القيدين الى ذلك المفهوم وتارة بقوله بل للعقل ان يعتبر انضمام
مجموع القيدين اليه فنقول ان اراد بالانضمام انضمام القسمين حقيقة فلا نم
ذلك اذ صحته يتوقف على ان يكونا مخصصين وليس كذلك لان الانسان
والفرس مثلا ليسا مخصصين للحيوان بل فصلاهما اللذان القيدان للحيوان وان
اراد به انضمام القيدين كما اعترف به ثانيا فلا يكون القسم الثالث مركبا

من القسمين الاولين فلا فائدة بعقد الوضع كما مر والعجب انه لا دلالة لكلام
السيد قدس سره على ان القسم الثالث يحصل بانضمام القيدين الى المقسم
في المرتبة الثالثة كما فهمه فكيف يكون توجيها لكلامه كما هو بصدده وقال ايضا
في الجواب اما الاعتراض بمخالفة القاعدة الثانية فهو ماخوذ مما صرح به
الفاضل الجلال الدواني في مبحث تلك القاعدة بل هو هو بعينه اذ قال في
ذلك المبحث فالجواب عن هذا ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور يعني
على تقدير كون المفهوم من القاعدة ما ذكره المعترض هو مخالف لما هو المشهور
من ان جميع الاجزاء عين الماهية فيجاب به عنها فليت شعري كيف اسند المعترض
على نفسه ولم يكشف عن السامعين جعلنا الله واياكم من الحق ساعين فاعلموا انه
لما كان الكلام ههنا لذلك الفاضل دون المعترض فلا بد لنا ان نبحث
معه اذ هم رجال ونحن رجال وبالحق يظهر المراتب لا بتقادم الازمنة و
الآجال فنقول تحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي على ثلثة انواع
احدها ان لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة الحاصلة من آحادها
والثاني ان يكون له حقيقة مغايرة لها بان يحصل بعد الاجتماع له صورة
منوعة حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة كالصورة الحاصلة



بعد تركيب الاسطقسات والثالث ان يكون له حقيقة مغايرة بان يحصل
له بعد الاجتماع هيئة ما او وضع ما متعلق بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف فحيث قالوا المركب مجعول دون البسائط
لا شك انهم ارادوا بالمركب جميع انواعها فلا بد ان يتحقق للمركب مطلقا حاجة
ذاتية الى الجاعل يمتاز بها المركب عن البسيط وتلك الحاجة الذاتية
على ما حققه الشريف رحمه الله حاجة ماهية المركب مطلقا في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجود ما الى جاعل يجعلها نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض
يعني بجمع بين اجزائها مع بعض يدل عليه وقوع لفظ الجمع موضع لفظ الضم
في بعض التقريرات فان لا شك في كون تلك الحاجة شاملة لجميع انواع
المركب الخارجي لكن بقي لنا شيئان احدهما كون تلك الحاجة ذاتية والثاني
كون تلك الحاجة الذاتية حاجة الى الجاعل حتى يكون الماهية مجعولة بها اما
الاول فلا يخفى ان معنى كونها ذاتية كونها ثابتة للمركب بحسب الخارج مع
قطع النظر عن الوجود فكما ان للمركب الخارجي بحسب الخارج مع قطع النظر عن
الوجود حاجة الى علل الماهية بناء على ما فرقوا بين علل الوجود وعلل الماهية
بحسب الخارج وبحسب العقل على ما حقق في موضعه كذلك له حاجة مع قطع النظر

عن الوجود حاجة اخرى الى جمع بعض اجزائها مع بعض لان المركب في
الخارج في حد ذاته مع قطع النظر عن الوجود لا يكون مركبا في الخارج
الا بتحقق اجزائه التي هي علل الماهية بحسب الخارج وانضمام بعضها الى بعض
اذ المركب المأخوذ بهذا الاعتبار هو الاجزاء المأخوذة بصفة انضمام
البعض الى البعض فثابتا في ذلك كونها مأخوذة في حد ذاتها لان معناه
على ما مر قطع النظر عن الوجود وذلك لا ينافي اخذ تلك الصفة معه فثبت
ان للمركب في حد ذاته مع قطع النظر عن الوجود حاجة الى جمع بعض اجزائه مع
بعض واما الثاني وهو كون تلك الحاجة الذاتية حاجة الى الجاعل فلان
العلة الموجبة للمركب الخارجي هي بعينها علة الجمع بين اجزائه على ما حقق في موضعه
فثبت ان تلك الحاجة الذاتية حاجة الى جاعل يحقق الماهية المركبة في نفسها
بضم بعض اجزائها الى بعض ولا شك ان هذا الاحتياج الذاتي الى الجاعل
لا يتصور في البسيط فثبت ان الماهية المركبة مطلقا مجعولة في حد ذاتها
بالمعنى المذكور دون البسيط وهو المطلوب وبما ذكرنا من تحقيق القاعدة
ظهر انه لا مخالفة بين تلك القاعدة وبين بطلان تقدم العلة التامة المركبة من
المادة والصورة لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه لان مقتضى تلك القاعدة

ان الماهية المركبة كما انها تحتاج بحسب وجودها الى علة موجدة كالبسيط
تحتاج ايضا مع قطع النظر عن الوجود الى علة الماهية وهي اجزاء المركب
والى علة التركيب وهي بعينها هي العلة الموجدة للماهية المركبة على ما عرفت
بخلاف البسيط ولما كان الحاجة الى علة الماهية حاجة الى المقوم دون
الجاعل بخلاف الحاجة الى علة التركيب اختار الفاضل الشريف قدس سره
الثاني دون الاول كما اختاره صاحب المواقف والعلة التامة التي ابطل
تقدمها هي العلة الموجدة التامة من حيث هي موجدة لا من حيث هي مركبة
ايضا والمعلول لا يستند اليها الا بحسب الوجود دون التركيب ووجود
المعلول المركب ليس الا وجود الاجزاء فاذا اتصف المادة والصورة
بالوجود اتصف المعلول به اذ اتصاف المعلول به عين اتصافهما به فلم
يبق بعد للمعلول بحسب الوجود حالة منتظرة بالنسبة الى العلة الموجدة
نعم له حالة منتظرة بالنسبة اليها لكن لا بحسب الوجود بل بحسب التركيب وليس
الكلام فيه فاذا تقدمت العلة التامة الموجدة من حيث هي موجدة فقط
على المعلول المركب وقد عرفت ان المادة والصورة عين المعلول بحسب الوجود
فلا شك انه يلزم تقدم الشيء على نفسه نعم انهما غيره لكن لا بحسب الوجود بل بحسب

التركيب وليس الكلام فيه على ما مر فتقدمهما عليه بحسب التركيب لا يجدي نفعا فيما
نحن بصدده فمنشأ توهم المخالف ليس الا عدم التفرقة بين المعلول بحسب
الوجود وبين المعلول بحسب التركيب وعدم التفطن بان المراد من الحاجة
الذاتية التي بها يمتاز المركب عن البسيط ماذا ولما احطت بما تلونا علمت
وجه اندفاع ما اورده الفاضل الجلال الدواني على القاعدة المذكورة
حيث قال ولقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انها يجعلها اياها فلم لا
يجوز مثل ذلك في البسيط لانك قد علمت ان المراد بالحاجة الذاتية للماهية
المركبة ماذا وان مثل ذلك لا يجوز في البسيط فلا يرد ما ذكره وعلمت وجه
اندفاع ما اورده ذلك الفاضل ايضا حيث قال لاح لي انهم زعموا ان
الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام ولا يتصور هذا في البسيط
وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله
اياه كما في البسيط نفسه انتهى كلامه لانك قد علمت صريحا انه لا مخالفة بين
كون الاجزاء ذلك المركب بالانضمام وكون الاجزاء عين المركب فلا يكون
المشهور جوابا عنه وعلمت وجه اندفاع ما اورده ذلك الفاضل ايضا في

الرسالة في اثبات الواجب جوابا عما اعتمدوا عليه في نفي تقدم العلة التامة
حيث قال فيها والحق في الجواب ان يقال آه ما ذا نهاية تحقيقه وفيه بحث
اما اولا فلان عدم احتياج الماهية البسيطة بحسب الذات الى الجاعل من
حيث التركيب لا ينافي احتياجها اليه بنحو آخر بحسبها اذ قد صرحوا بان الامكان
علة تامة للحاجة وهو متحقق في المركب والبسيط مع قطع النظر عن الوجود
فيكون كلاهما بهذا الاعتبار محتاجين الى الجاعل بحسب الذات فلا يصح قوله
فثبت ان الماهية المركبة مطلقا مجعولة في حد ذاتها دون البسيطة لا يقال
الاحتياج بحسب الامكان لا يكون احتياجا ذاتيا اذ منشاؤه ح الامكان
لانا نقول الاحتياج بحسب الذات عبارة عن كونه ثابتا للماهية مع قطع
النظر عن الوجود فان قلت نحن نخصص الاحتياج بذلك النحو اي بنحو
التركيب ولا شك انه لا يكون بذلك النحو في البسيط قلت تقييده
بذلك النحو من الاحتياج تكلف وخلاف للظاهر واما ثانيا فلانه لا
معنى لكون تلك الحاجة الذاتية حاجة الى الجاعل الا ان يكون الجاعل
علة لانضمام بعض الاجزاء الى البعض فيكون معنى قوله واما الثاني
وهو كون تلك الحاجة الذاتية حاجة الى الجاعل فلان العلة الموجدة

للمركب الخارجي هي بعينها علة الجمع بين اجزائه وهو ان يكون الجاعل علة
للجمع بين الاجزاء لان العلة الموجدة للمركب الخارجي هي بعينها علة الجمع
بين اجزائه ولا يخفى فساده واما ثالثا فلانه لا نم ان مجموع المادة
والصورة عين المعلول بحسب الوجود ولان المعلول المادة والصورة
بشرط الانضمام فلا يكون قبل الانضمام معلولا وان كان موجودا وما ذكره
في اثباته لا يفيده اذ اتصاف المعلول بالوجود عين اتصاف المادة والصورة
لا يستلزم ان يكونا عينه لان اتصاف المعلول بالوجود عين اتصاف كل
واحد منهما به ولا يكون كل واحد منهما عين المعلول وهو ظ والتحقيق
ان جميع الاجزاء المادية والصورية لها اعتبارات اعتبارهما مفردين
وهما بهذا الاعتبار علة للماهية المركبة واعتبار انضمامهما الى الفاعل
والغاية وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعلول
بمرتبتين واعتبارهما على النحو المعنى الارتباطي الذي هما عليه في الخارج
وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فظهر ان تحقيقات هذا المجيب كلمات لا
دخل لها بذلك الفن وقوله لما احطت بما تلوناه الخ ايرادات
قبل الانكشاف

١٨

42

مرآة التفسير

[illegible]

١٨

محي الدين طغطار

بسم الله الرحمن الرحيم

باسمك اللهم يا من له الحمد والثناء، وله العز والعظمة والكبرياء،
انت الذى تعز من تشاء وتذل من تشاء، ولا يجري في ملكه الا ما
يشاء، ثم الصلوة على افضل الانبياء محمد وعلى صحبه الاصفياء الاتقياء،
وبعد فاذ قد جرت عادة العلماء في كل زمان واوان، وفي كل
قرون واحيان، على ان اتحفوا الي الملوك والسلاطين، وولاة الممالك
والاماكن، بخواص خلاصة افكارهم، ونتايج عقائل انظارهم،
فان مزايا ذوي الفضل الفضائل، وهدايا اولى العلم المسائل، فاقتفيت
بما لم لديه، واقتديت بما كانوا عليه، فاخترت من بين العلوم علمين،
كانا بين النجوم نيرين، علم التفسير اصل الشرايع والاحكام، وعلم الكلام
اساس قواعد عقايد الاسلام، فذا مستخدم كل الفنون الادبية، و
مستتبع جل العلوم العملية، وذا مجمع جميع العلوم العقلية، ومناط كل
الاصول العملية النقلية، فهما علمان كل العلوم، وفنان كل الفنون،

فافرزت بعضا من كل منهما، من الفرايد التي تفردت فيها، والفوايد
التي توحدت بها، ملدية لسدة من الغى اليه الدهر قياده، واوصي اليه
الكريم الحق عباده، اصطفاه لحفظ المباني الدينية، واجتباه لضبط
القواعد الاسلامية، الذي هو ظل الله في ارض الله، حافظ دين الله
خليفة رسول الله، احيي الله العلوم واهلها بطول حيوته، وابقى الي البعث
ايام بقائه وثباته، مولا السلطان بن سلطان، سلطان بايزيد خان بن
محمد خان بن مراد خان، سلط الله على السلاطين سلطانه، واعلى على
العالمين برهانه، لازال جنابه مقصدا للابرار، ومهبطا للانوار،
ما دار الفلك الدوار، وسار الكوكب السيار، هو الذى من التجى الي حرم
حماه حماه، ومن شاهد محياه حياه، يفتخر البر بوجوده، والبحر ينفد
عند جوده، ومثل من يروم تحديد مناقبه، والحوم حول مكارمه ومراتبه
كمثل من استوضح نور الشمس في وسط النهار، او استوعب بغرفة زاخرات
البحار الكبار، ولا يزيد الشمس نورا وبهجة، اطالة ذي وصف واكثار مادح،

فلا ازيد على الاجمال فى الوصف كماله اذ لا قدرة لى ان اشرح كماله كماله وهذه
المسائل تداولت بين اهل الزمان زمانا وامنت من طعن الطاعنين امنا
وامانا فالمأمول الآن من الالطاف العميمة والانعامات العامة الجسيمة ان
تلتفت بالتفات الامام العادل والسلطان الكامل ليحق الحق ويبطل
الباطل لئلا يضل احد ولا يضل اللهم يا ملهم الصواب اليك المرجع والمآب
قال الله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى
من تحتها الانهار الآية قال القاضى او على فاتقوا الى اخره يعنى او كان قوله تعالى
وبشر الذين امنوا عطفا على قوله فاتقوا النار عطفا بحسب اللفظ لا
عطف القصة على القصة الذى لا ينظر فيه الى جانب اللفظ ثم لما كان مظنة
ان يقال جملة فاتقوا جزاء لقوله فان لم تفعلوا معلله به ولا يصلح لجملة و
بشر اشار الى الجواب بقوله لانه اذا لم ياتوا بما يعارضه الى قوله ومن آمن به
استحق الثواب الخ اقول وذلك انما يفيد مجرد صحة ارتباط بين عدم
اتيان الكفرة مثلا للقران وبين البشارة للمؤمنين بالجنة وذا غير كاف ههنا

لان قوله تعالى فان لم تفعلوا خطاب للكافرين لا لغيرهم وقوله وبشر خطاب لغيرهم
لا لهم فلا يرتبط الجزاء بالشرط اصلا وان وجد النداء فى كل من الجملتين اذ لا معنى
لان يقال فان لم تفعلوا ايها الكفرة فبشر المؤمنين ايها النبى عم وما
ذكره صاحب الكشاف من قوله كما تقول يا بنى تميم احذروا عقوبة ما جنيتم
وبشر يا فلان بنى اسد باحسانى لهم فهو ليس من هذا الباب اذ ليس فيه خطاب
بالشرط لطائفة وبالجزاء لطائفة اخرى هذا وفى قول صاحب الكشاف من
انها عطف قصة على قصة قالوا انه لم يعهد من الادباء بل هو من مخترعات صاحب
الكشاف وفى تقدير المعطوف عليه مثل قل قبل قوله تعالى يا ايها الناس وقبل
قوله وان كنتم فى ريب قالوا هو عطف الملفوظ على المحذوف وفيه تعمية
مع انه لا قرينة لوجود شىء منها وقيل هو معطوف على مقدر بعد قوله اعدت
تقديره فاحذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين امنوا بالجنة وفيه
مع جميع ما ذكر ان تقدير احذر بعد ما حذر الله تعالى الكافرين باقوال صريحة
تما يأباه العقل ولهذا قالوا هذا من المواضع المشكلة فى القران اقول

والظاهر ان يتعلق قصة المؤمنين هذه بقصتهم السابقة في اول السورة فكان الله تع

لما ذكرهم وعده اللايق للمتقين المؤمنين بالغيب والمقيمين الصلوة الى اخر القصة لان

دخول الجنة والوصول الى نعيمها والنجاة من النار والخلوص من جحيمها مواقع

المرام عندهم ولم يذكر بعد تفصيلا لاعتراض التعرض لاحوال الكفرة والمنافقين

لاهتمام بيان شناعة شكيمتهم في العتو والعناد ولان في ترهيبهم ترغيبا على الايمان

فاذا فرغ عنها اتم تفصيل وعداته اللايقة بشانه في حق عباده المؤمنين بقوله و

بشر الخ ويكون قوله وبشر متعلقا بجملة قوله تع اولئك على هدى من ربهم واولئك

هم المفلحون فعلى تقدير ان يكون اولئك استينافا فكان معطوفا على قوله تع

على هدى واما على تقدير ان يكون خبرا لقوله والذين يؤمنون فعلى قوله اولئك

فحاصل معناه والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة

هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وبشرهم بان لهم

جنات الخ لكن اقيم العموم مقام الضمير كما في قوله تع ان الذين امنوا وعملوا

الصلحت انا لا نضيع اجر من احسن عملا لطول العهد ولايراد الحكم في قوع المبرات

ولذكر ما به يستحقون الجنة من الايمان والعمل الصالح ومن المعلوم ان عطف

الجملة الانشائية على الاخبارية لا يحتاج الى تاويل اذا كان لها محل من الاعراب

كما تبين في موضعه وهذا احسن الوجوه لفظا واقربها اخذا وفهما او يكون

الواو لمجرد وقوع المتكلم في الابتداء لا للعطف وكان قوله وبشر الذين امنوا

استينافا في حق المؤمنين كما ان قوله اعدت استيناف في حق الكافرين وبعضهم

كونه استينافا على تقدير ان يكون خبرا مبنيا للمفعول وحاصله ان الله تعالى

لما فصل قصة الكافرين تفصيلا فكان محل ان يقال وما حال المؤمنين المتقين

قال وبشر الذين امنوا الى اخر القصة تسلية للمؤمنين وحثا على الايمان وتقريعا

للكافرين وردعا عن الكفر قال القاضي وقرئ وبشر على البناء

للمفعول عطفا على اعدت فيكون استينافا اقول كانه قال ولا يصح

ذلك على تقدير ان يكون حالا لان بشارة المؤمنين ليست من اوصاف النار

والظاهر ان كلاهما جائز في المعطوف ايضا اما الاستيناف فظ واما الحال

فبان يكون من ضمير فاتقوا او اعدت حالا من النار فعطف الحال من الفاعل على الحال من المفعول

ولذكر

معناه فاتقوا النار حال كونها معدة للكافرين وحالكم انى للمؤمنين الذين
هم اعداؤكم مبشرون بالجنة وهذا كلام لاغبار فيه اصلا قال الله تعالى
فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
قال صاحب الكشاف فان قلت فلم جيء بكلمة الشك واتيان الهدى كاين لامحالة
لوجوبه قلت للايذان بان الايمان بالله تعالى والتوحيد لايشترط فيه بعثة الرسل
وانزال الكتب الخ اقول وانما قال واتيان الهدى كاين لامحالة لوجوبه
بناء على مذهب اهل الاعتزال من ان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى وعلى
ذلك فكما ان الايمان بالله تعالى وتوحيده واجب فكذلك الايمان باليوم الآخر
وما يتعلق به من الجنة والنار وغير ذلك واجب ايضا لان دخول الجنة و
النجاة من النار لا يوجد بدون شيء منها ولا يوجد شيء منها بدون ارسال
الرسل وانزال الكتب فقد وجب عليه تعالى بعثة الرسل وانزال الكتب فكان
كل منهما مما هو كاين لامحالة فلا يكون موضع شك على زعمهم فلا وجه لايراد
كلمة ان ههنا اصلا على قاعدتهم والوجه في الجواب عن اصل الاعتراض على

راي

راي
المعتزلة ان يقال ان كلمة ان كما يستعمل للشك في وقوع مضمون الشرط من
حيث ذاته كذلك يستعمل للشك في وقوعه من حيث عدم تعين زمان وقوعه
كقول القائل ان مت فعبيدي احرار فان لفظة ان ههنا للشك ايضا
لكن لا لنفس وقوع مضمون الشرط فانه مجزوم به بل لعدم تعين زمان وقوعه
فكذلك ههنا وان كان اصل الاتيان واجبا لكن انما جيء بكلمة الشك للايذان
بان في زمان وقوعه شكا قال الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله و
الراسخون الاية قال القاضي من وقف على الا الله فسر المتشابه بما استاثر
الله تعالى بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص اعداد الزبانية او بما
دل على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد اقول فكانه دفع
به الاعتراض الظاهر وروده وهو ان يقال ان الوقف يقتضي ان لا يعلم غير
الله تعالى تاويل المتشابهات لا الراسخون في العلم ولا غيرهم وعدم الوقف يقتضي
ان يعلمها الراسخون ايضا فبينهما تدافع فاجاب بان من وقف فسر المتشابه

بما استاثر الله تع بعلمه ومن لم يقف فسره بما لا يتضح المقصود منه الا بالفحص
والنظر فاندفع التعارض لعدم اتحاد محل النزاع اقول ان في القران متشابهات
موجودة في الواقع مع قطع النظر عن التفسير والتعريف فان كانت هي
في نفس الامر مما لا يعلمها غير الله تع كما ذكره من الامثلة فلا صحة للوصل
وان كان من شانها ان يعلمها غيره فيجب الوصل فماذا يفيد التفسير
والتعريف فانه تابع للواقع لا الواقع تابع له لا يقال ان تلك الايات المخصوصة
بزعم اصحاب الوقف ان من شانها ان لا يعلم تاويلها غير الله وزعم اصحاب
الوصل من شانها ان يعلمها غيره لانا نقول وهذا لا يدفع التناقض المذكور
في الواقع مع انه لا يجوز ان يسند الاختلافات القرانية لا سيما التي
تختلف المعاني باختلافها الى زعم الزاعم بل يجب ان يسند الى السمع من
الشارع وكل من القرائتين ههنا من السبعة المستندة الى النبي عم بالتواتر
وكل من المتناقضين معلوم لكيف لا والوقف ذهب اليه الائمة الحنيفية
واهل السنة والوصل ذهب اليه الائمة الشافعية واهل الاعتزال ومعلوم

ان هؤلاء لا يعملون لمجرد الزعم من غير اسناد الى الشارع والحق في
الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال لعل هذا الاختلاف انما هو بالنظر
الى احوال العلماء الراسخين في العلم لا الى اختلاف في نفس المتشابهات
ولا الى زعم الزاعمين فيها فكان منهم من علمه الله تع تاويل المتشابهات
على ما هو كما علمه النبي عم ومنهم من لم يصل الى هذا الحد وهو لا ينافي كونه
راسخا فما قراه الشارع بالوصل فبالنظر الى الاول وما قراه بالوقف
فبالنظر الى الثاني ولكل منهما وجه عند الشارع فرواة كل من القرائتين
اسندوا مذهبهم الى الشارع بحسب كل من الوجهين ولا اختلاف في ذوات
الايات واحوالها وانما الاختلاف في احوال العلماء ومراتبهم ويجوز
ان يكون من المتشابهات ما ليس من شانه ان يعلم تاويله غير الله فباعتبار
قراءة بالفصل ومنها ما من شانه ان يعلمها غيره فباعتباره قراءة بالوصل
وبهذا لا يخرج عن كونه متشابها ومن المعلوم انه يجوز اسناد الحكم الى الجنس
باستناده الى بعض افراد ذلك الجنس كقوله تع ولا يحل لك النساء من بعد

وكقولك اكلت الخبز وشربت الماء اذا لم يعهد بينك وبين مخاطبك
فرد مخصوص او نوع مخصوص وما قيل من ان الوصل باعتبار الظاهر
والفصل باعتبار الحقيقة مدفوع بان العلم عند القوم عبارة عن اعتقاد
جازم مطابق للواقع ولا يوجد ذلك في الاكتفاء بالظاهر المقابل لما في الواقع
مع انه لا يلايم العطف على الا الله كما لا يخفى قال الله تع لقد سمع
الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا و
قتلهم الانبياء بغير حق قال صاحب الكشاف ومعنى سماع الله تع انه لم يخف
عليه شيء وانه اعد له كفاءه من العقاب وقال القاضي والمعنى انه لم يخف وانه
اعد لهم العقاب عليه ويرد عليه ان صاحب الكشاف انما فسر السمع بعدم الخفاء
بناء على مذهب اهل الاعتزال من الانكار على قيام صفة السمع بذات الله تع
فاذا اسند مثل ذلك اليه تع يؤول اما بلوازمها او بمؤداها واما القاضي فهو
من القائلين بقيام الصفات بذات الله تع فلا وجه له للعدول عن الظاهر
في كتاب الله تع بلا ضرورة لا سيما اذا أوّل على خلاف مذهبه ولا يمكن ان

يعتذر

يعتذر بانه لم يرد به التقليد بصاحب الكشاف بل اراد به ايراد المقصود
على صورة المبرهن فان اثبات الاخص للشيء بواسطة اثبات الاعم له يكون
اثباتا بالدليل فكانه قال لقد سمع الله لانه لا يخفى عليه شيء من الاشياء و
الاقوال اظهر الاشياء فكيف يكون خفيا لانا نقول وان كان هذا التوجيه
حسنا في ذاته لكن لا يلايم قوله واعد لهم العقاب فانه تاويل السمع بالمودى
وهو يعرف عما ذكر من التاويل المذكور مع انه قد ذكر لرفض مذهبه فالواجب
عليه ان يرده بعبارته لا ان يقبله بتاويل آخر قال صاحب الكشاف فان قلت
كيف قال لقد سمع الله ثم قال سنكتب وهلا قيل ولقد كتبنا قلت ذكر
وجود السماع اولا موكدا بالقسم ثم قال سنكتب على وجه الوعيد بمعنى
لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه كما لن يفوتنا قتلهم الانبياء وتدوينه
اقول وهذا الجواب ليس بسديد لان حاصل السؤال والمناسب لقوله تع
لقد سمع لقد كتبنا فلم عدل عنه والذي ذكره لا فرق فيه بين الماضي والمستقبل
بل الماضي اولى به لان الكتب بالفعل ادل على اهتمام حفظ المكتوب من الكتب في المستقبل

والحق في الجواب ان يقال لان المقصود من الكتابة ان يجزي المكتوب عليه
بما كتب فقوله سنكتب مجاز عن سنجزي على ما قالوا وقتلهم الانبياء
بغير حق وهذا امر استقبالي فحقه ان يعبر عنه بلفظ المستقبل وحق
السمع ان يعبر عنه بلفظ الماضي وحاصل معناه انه قد وقع منهم القول
المذكور والقتل للانبياء ووقع منا السمع قولهم وسيقع منا جزاء هذه
الامور في المستقبل والله الهادي قال السيد الشريف في شرح المواقف والكلام
ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة الى قوله لا تكاد تنحصر
في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الخ اقول العلوم المدونة كلها قوانين
كلية نظرية مبرهنة ببراهين مخصوصة ولذلك كانت مسائلها مطالب
علمية والفقه كذلك فانها عبارة عن قوانين كلية مبرهنة ببراهين مذكورة
في اصول الفقه فان مراد الفقيه من قوله الوتر واجب والزكوة فريضة مثلا
ما يعم وتر كل شخص وزكوة كل غني من اول الاسلام الى انقراض العالم ومن
المعلوم ان امثال تلك القضايا الكلية لا تتزايد وانما المتزايد خصوصيات
19

المكلفين بها ولا يبحث الفقيه عن تلك الخصوصيات كيف والفقه من العلوم
الشرعية الدينية وقد انقضى زمان الشارع ونهاية كمال الفقيه هو ارجاع
كل قضية جزئية الى قضية كلية مثل ارجاع المتكلم لكل عقيدة جزئية الى
قاعدة كلية فالمتزايد الغير المتناهي لا يبحث عنه الفقيه وما يبحث عنه لا
تتزايد اصلا قال صاحب المواقف وفي علم آخر اعلى كان ثمة علم اعلى
منه شرعي وانه باطل اتفاقا اقول هذه مغلطة نشأت من خلط الاصطلاح
والاعتبار فان الحكماء جعلوا علومهم الحكمية على مراتب بحسب موضوعاتها
فما كان منها اعم موضوعا كعلمهم الالهي الباحث عن مطلق الموجود من
حيث انه موجود جعلوه اشرف العلوم لعموم موضوعه من موضوعات ما
عداه لكونه مثبتا لاثبات موضوعاتها ومباديها فكان له سلطانا عليها
وهكذا سائر الحكميات باعتبار الموضوع عموما وخصوصا وبهذا الاعتبار
من العلو والشرف لا يجوز ان يبين موضوع اشرف العلوم في علم ادنى منه بهذا
المعنى لاستلزامه ان يبين احكام الاعم في ضمن احكام الاخص وان يكون الاخص

المكلفين

حاكما على كل انواع الاعم وهو بين البطلان وهذا هو الحق لكن ليس
علو علم الكلام وشرفه بهذا الاعتبار فان موضوعه سواء كان
الواجب تع وصفاته او المعلوم او الموجود بقيد معتبر فيه كل منهما لا يكون
اعم من موضوع شيء من العلوم الشرعية او غير الشرعية وانما علوه و
شرفه باعتبار ان موضوعه واجب الوجود وصفاته او لكونه اشرف
مقاصده ولا علم سواه كذلك فكون انية موضوعه ومباديه مبينا في
علم اخر شرعي او غير شرعي لا ينافي شرفه بهذا المعنى اصلا والحق في
المقام ان علم الكلام لما كان اساس قواعد عقايد الاسلام اليه ينتهي
العلوم الشرعية كلها فكان هو العلم المحتاج اليه لكل علوم شرعية فلو
احتاج هذا الى شيء منها في تحصيل شيء مما يتوقف عليه لدار ولو بين
في علم غير شرعي للزم لاهله ان يتتبع كتب اهل الاهواء الذين لم يطيعوا
بالشرايع الالهية والكتب السماوية واتبعوا اهواءهم فضلوا واضلوا
والمسلمون نهوا عنه فوجب عليهم ان يوردوا جميع ما لا بد منه لعلمهم

هذا

هذا فيه اما قائلا بان المبادي المكتسبة لبعض العلوم يجوز ان يبين في
كتب ذلك العلم بادلتها وان لم يكن مسئلة منه لعدم كونها حالا من احوال
موضوعه واما بان عمم موضوعه على وجه يعم جميع ما لا بد منه وان
كان فاضلا عن اصل المقصود فيكون الكل مسئلة منه والاول حاصل
ما نسب الى الارموي والثاني حاصل ما نسب الى صاحب المواقف **قال**
صاحب المواقف لكنا موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم اما كون
اثبات الصانع بينا بذاته او مبينا في علم اعلى والقسمان باطلان **اقول**
اصل هذا الكلام ان انية موضوع العلم لا يجوز ان يبين في ذلك العلم لان
العلوم المدونة كلها عبارة عن مجموع مسائل باحثة عن امر واحد حقيقة
او اعتبارا بحيث لولا ذلك لم يكن تلك المسائل علما واحدا وذلك الامر
الواحد موضوع ذلك العلم فوجب ان يثبت انية موضوع كل علم قبل ان
يكون تلك المسائل ذلك العلم وهذا معنى ما قالوا موضوع كل علم لا يجوز ان
يبين في ذلك العلم واما ما ذكره الشارح من ان المطلوب المبين في العلم

اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه الخ ففيه خلط الكلام لان وجود موضوع
العلم انما يبيّن فيه على طريق انه من المبادي لا انه من المطالب العلمية و
الاعراض الذاتية ثم الجواب عما ذكره المص ان من ذهب الى ان موضوع
لموضوعه
الكلام ذات الله تع وصفاته ذهب الى ان انيّته بمعنى انه موجود في ذاته
معلوم لاصحاب الكلام اما بذاته او في علوم اخر وبهذا الوجه لا يبحث عنه
في الكلام اصلا واصحاب الكلام انما يبحثون عن وجوده بمعنى ان وجوده
هل هو زايد او عينه وهل هو في الواجب عين او في الكل وهل هو مشترك
متواطئ او مشكك الى غير ذلك من المطالب هل المركبة وليس شيء منها
بيان انية الصانع تع اصلا وبهذا يندفع ما ذكره المص والشارح رأسا
واما ان قيل فكثير من ادلة اثبات الصانع الذي ذكره اصحاب الكلام
في الالهيات انما يفيد مجرد اثبات وجود الصانع الذي هو المراد من
انيته قلت هو اما على مذهب غيرهم وانما اتوها لالزام المعاندين
وافحام المنكرين او طلبوا به المعرفة على وجه ازيد مما لا بد منه لتدوينه

قال السيد الشريف في شرح المواقف واعلم ايضا ان الماهية
المركبة من اجزاء خارجية غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من
اجزاء محمولة واستدل عليه بما حاصله ان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة
لتلك الاجزاء الخارجية لكان مجموع تلك الاجزاء المحمولة ايضا تمام ماهية
المركب في العقل فيلزم ان يكون لواحد حقيقتان مختلفتان وانه محال
ثم قال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي في
تركيبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك
بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا واذا اشتق من جزئه المختص كان
فصلا له وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اقول وقول
هذا المجيب من ان تركيب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركيبها من
اجزاء محمولة حق وقوله بل كل مركب الى اخره باطل لما ذكره السيد الشريف
ولوجوه اخر واما ما ادعاه الشريف من ان المركب من اجزاء غير محمولة

لايجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من المحمولة لايكون الا بسيطا
فی الخارج فهو باطل قطعا لانه ينافی الاصول المقررة عند القائلين
بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة فانه يستلزم ان لايدخل شیء من الماهيات
الجسمانية تحت الاجناس والفصول اصلا لان كل جسم مركب من الاجزاء
الغير المحمولة دايما فلا اقل من الهيولي والصورة مع انه لاشیء من الحقايق
الجسمية عندهم غير داخلة تحت الاجناس والفصول والانواع ومن الاصول
الثابتة عندهم ترتب الاجناس والفصول والانواع مع ان ذلك ممتنع فی
الواجب وغير معلوم الوقوع فی الاعراض والجواهر المجردة فهو بالحقيقة
لتحقيق حقايق الجواهر الجسمية فلذلك مثلوا المراتب الاجناس من الجوهر
او الجسم الی الحيوان ولمراتب الانواع من الجسم الی الانسان ومن المعلوم
ان لفظ الجنس والفصل لايطلق على الاجزاء الغير المحمولة ولايتصور الترتيب
المذكور فيها وما ذكر لاثبات هذه الدعوی من انه يلزم على ذلك ان يكون
لشیء واحد حقيقتان مختلفتان انما يتم ان لو كان المركب من احدهما

غير المركب

غير المركب من الآخر وليس كذلك والتحقيق فی المقام ان الاجزاء الخارجية
اجزاء حقيقية تتقدم كل منها على المركب منها بالذات والوجود ومغايرة
لكل منها ولايكون واحد منها عين الآخر ولا عين المركب منها فی الخارج
والتركيب منها تركيب تحقيقی وايجادی تقويمی والاجزاء المحمولة ليست
كذلك فان المراد منها منتزعات عقلية من موجودات متأصلة بعدما
تحققت وتأصلت بحسب الاشتراك والاختصاص والغرض من التركيب
عنها تحصيل الحقايق عند العقل وتميز بعضها عن بعض عنده والاصل
فيه ان العقل يفصل الحقايق المتأصلة بحسب اشتراكها لحقيقة اخری
ومخالفتها لها الی ما فيها من ذاتی مشترك بينهما وذاتی مختص بها و
يسمون كلا منهما باسماء مخصوصة وكذلك الامور العرضية وفی ذلك
المعنی لافرق بين المركب والبسيط فان العقل كما تجد بين البسيط
والبسيط من المناسبة والمخالفة وحكم بتحقق المشترك بينهما فی كل منهما
والمختص بكل واحد منهما فكذلك تجد بين المركب والمركب من المشترك والمختص

غاية ما في الباب ان يكون منتزع المركب مركبا كحقيقة الحيوان المركب
من الاجزاء الخارجية في الخارج المشترك بين انواعها فلا تدافع بين تركب
الشيء من الاجزاء المحمولة وغير المحمولة ولا تنافي ولا تتزايد الماهية باعتبارهما
معا ولا تتناقص بعدم اعتبار طائفة منهما وانما المنافي للتركيب من الاجزاء
المحمولة هو عدم مناسبة ماهية لماهية اخرى كماهية الواجب تع وقد اندفع
بما ذكرنا اعتراض الكاتبي في شرح الملخص على القوم من ان قولهم ان مصداق
الحمل هو الاتحاد في الوجود الخارجي والتغاير في الاعتبار الذهني ينافي
قولهم ان حقيقة الانسان مركبة من الحيوان والناطق والحيوان جنس و
الناطق فصل وكل منهما يحمل على الآخر وعلى الانسان المركب منهما في نفس
الامر ثم فسروا الحيوان بالجسم النامي والناطق بشيء له النطق والجسم
نامي في الانسان في الخارج الا البدن ولا شيء له النطق فيه الا النفس
الناطقة فعلى تقدير تجرد النفوس الناطقة كيف يتحدان في الوجود
الخارجي مع ان المنطبق عليه لكل منهما فيه على ذلك التقدير لا يمكن ان يكون

هو

هو
الآخر ولا المجموع المركب بان يقال ان منطبق كل من مفهومي الحيوان
والناطق هو مجموع الفرد المركب من مجموع البدن والنفس الناطقة لا
منطبق الحيوان هو البدن بدون النفس الناطقة فان الحس والحركة
الارادية المعتبرتين في حقيقة الحيوان لا يوجدان في مادة الانسان بدون
النفس الناطقة ولا منطبق مفهوم الناطق هو النفس الناطقة وحدها
فانها وحدها ليست بشيء له النطق فانها خالية عن البدن عارية عن النطق
فانها في مبدا فطرتها عارية عن كل العلوم قابلة بان يكتسبها بآلية البدن
وبعد المفارقة وان كانت متحلية ببعض العلوم والمعارف لكن ليس ذلك
النطق المعتبر في حقيقة الانسان والحاصل ان النفس الناطقة و
البدن الانساني اجزاء خارجية للانسان فالبدن مادته الجسمية والنفس
الناطقة صورته النوعية والحيوان والناطق اجزاء عقلية كل منهما منتزع
عما ينتزع عنه الآخر وهو الافراد الخارجية للانسان وان كان منشأ الانتزاع
لكل من هذين المتصورين كل من الجزئين الخارجيين ولعل لذلك قال الشيخ في الاشارات

يشبه ان الجنس ينتزع من المادة والفصل من الصورة فلا ضير فيه قال السيد الشريف
في بحث الحركة جوابا عن الشبهة العامة ولا مخلص عنها الا بان يقال للمتحرك في
الاين من مبدأ المسافة الى منتهيها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب
تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض
فكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين اخر كما ان
نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم
تتالي الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا اقول لا يجوز ان
يريد بالاين الواحد المستمر من مبداء المسافة الي منتهاها الاين المجازي
كالحصول في الدار او الاقليم او غير ذلك لان ذلك لا مدخل له في وجود
الحركة والاعتراض المذكور لم يحسبه فتعين انه اراد به الاين الحقيقي

الذي هو حصول الجسم في الحيز الذي يخصه او الهيئة الحاصلة له باعتبار
حصوله فيه فلا يخفى على احد ان ذلك لا يتصور ان يكون للمتحرك في الاين
واحدا من اول المسافة الى اخرها لان لكل من نسب الحدود المتغايرة المتبدلة له
مدخلا في وجوده فيتجدد بتجددها البتة كيف لا ولا معنى للحركة الا توارد
انواع او اصناف او افراد مقولة يتحرك فيها على المتحرك ففرض وحدة الاين
حال وجود الحركة فيها فرض وجود المتناقضين معا واما ان اراد بوحدته
وحدته بوجه غير الوجه الذي يتحقق بتجدده الحركة فيكون جوابا عما
لا يسأل عنه ثم تفسير الاين بكون المتحرك متوسطا بين المبداء والمنتهى
تفسير له بما فسر به الحركة بمعنى التوسط ولا يخفى ما فيه ثم قوله مستمر لكنه
غير مستقر يقتضي بقاء امر من وجه وتجدده من وجه آخر فان اراد
انه من اول المسافة الى اخرها واحد بالنوع ومتجدد افراده فهو خروج
عن المبحث واما ان اراد انه واحد بعينه من الاين باق من اول المسافة الى
آخرها لكن متجدد احواله ونسبه الى حدود المسافة وذلك هو المراد من الحركة

فهو باطل ايضا لانه يلزم منه ان يكون المتحرك مع الاين والمتحرك فيه نسبة
المتجددة الى الحدود المفروضة للمسافة اذ لا معنى للحركة الا توارد المتغايرات
من مقولة مخصوصة على شيء واحد مخصوص وهذا هو المعنى بالخروج من
القوة الى الفعل ثم قوله وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون
بحسب الفرض اقول اذا كان تعدد الايون بحسب الفرض يجب ان يكون
وجود الحركة بحسب الفرض ايضا اذ لا توجد هي بالفعل ما لم يتجدد ما
وقع هي فيه بالفعل ثم قوله بل في كل آنين مفروضين في ذلك الاين المستمر
يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر اقول ان كان لتلك الايون الاخر
مدخل في تحقق تلك الحركة الموجودة بالفعل وتحققت هي بالقياس اليها
فيجب ان لا يتوصل المتحرك من احدى النقطتين الى الاخرى اصلا وا لا
فوجودها كعدمها فلا يندفع بها قصة تتالي الآنات ولا توالي الايون
هذا والجواب الحق عن الشبهة العامة ان للمتحرك في الاين ايونا متعددة متكثرة
بتكثر الحدود المفروضة للمسافة والزمان ليتحقق بها الحركة بالفعل لا

على سبيل التدريج ه

بستو

لا يستقر المتحرك ما دام متحركا في شيء منها اصلا بل كلما اردت ان تشير الى
ما وجد منها فهو قد انعدم ووجد الآخر وكذا الامر في حدود المسافة وآنات
الزمان ولا يلزم منه تتالي الآنات ولا تتالي حدود المسافة ولا كون المتحرك
ساكنا فان ذلك انما يلزم ان لو لزم منه اجتماع الآنين او الحدين في
الوجود معا وليس كذلك فان اللازم منه وجود واحد منها بعد واحد
بسبب وجود المتحرك في كل واحد مخصوص من المسافة فاذا فارق عنه المتحرك
انعدم ذلك لانعدام علته ووجد الآخر فلا يوجد المتاخر ما لم يفن المتقدم
فالموجود منه دائما واحد بعد واحد لا غير فلا يلزم التتالي المحال في شيء
منها اصلا لان ذلك انما يكون محالا لامتناع اتصال الامرين الغير المنقسمين
بلا انطباق لاقتضائه الانقسام فاذا لم يجتمع اثنان منها في الوجود
فلا يلزم ذلك المحذور اصلا ولا يمكن للخيال ان يجمع المعدوم منها مع
الموجود ولذلك يرسم النقطة خطا في المسافة اذا تحركت والخط سطحا
لا نقطا ولا خطوطا ولئن سلم ان اثنين منها يجتمعان في الوجود

او الخيال فلا محذور فيه ايضا لان اللازم منه تتالى الامور الغير المتجزية بحسب
الخارج فقط اذ الحركة انما يتحقق بحسبها ولها مدخل فى تحقق حقيقة حقيقة
الحركة الخارجية فى الخارج من غير لزوم كون المتحرك ساكنا وغير ذلك وهو ليس
بمحال عندهم لانهم يعترفون بتناهى الانقسامات الخارجية وانما المحال
عندهم تتالى ما لا ينقسم اصلا لا خارجا ولا وهما ولا فرضا وذلك لان المعتبر فى
تحقق حقيقة الحركة فى الخارج والا فيلزم ان لا يقطع المتحرك مسافة محدودة
معينة اصلا فلا يوجد الحركة رأسا ثم فرض الاجزاء والانقسامات الغير المتناهية
فى كل من تلك الاجزاء الغير المنقسمة بحسب الخارج فقط للزمان والمسافة
والاين والحركة فهو بحث آخر بعد وجود الحركة وتحققها ولا مدخل له فى
تحقق حقيقة الحركة الخارجية العينية اصلا وهذا التحقيق ينفع فى كثير من المواضع
قال صاحب المواقف فى بحث الارادة فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها
الى الضدين والاوقات سواء فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل قلنا
لا نم ذلك بل تعلقها باحدهما لذاتها لا يقال فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر.

ويلزم

ويلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا وجوب الشيء بالاختيار لا ينافى الاختيار
قال السيد الشريف وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت
مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما
على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احد الارادتين ذات المريد لم يكن له
الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى
صحة الفعل والترك به واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن
مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان
الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل هذا كلامه اقول وهى صفة واحدة يتعلق تارة بهذا
واخرى بذاك وتعلقها لكل منهما لذاتها على معنى ان ذاتها كافية فى ذلك التعلق
غير محتاجة الى ما يترجح تعلقها به من صفة اخرى قوله واذا كان لذاتها لم يتصور
تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب اقول وانما يلزم ذلك ان لو كان تعلقها لازم ذاتها

وليس كذلك لانهم انما يثبتون صفة الارادة لدفع مثل ذلك

اللزوم فانهم لما قالوا بان الله تعالى قادر على جميع الممكنات

بمعنى انه يصح ان يصدر عنه وان لا يصدر وقد صدر عنه جميع الحوادث

الممكنة فقد وجب ان يقولوا بمثل تلك الصفة لله تع سواء كانت وجودية

اولا لئلا يلزم الايجاب فيما قد صدر وامتناع صدور ما لم يصدر عنه بعد

وامتناع صدور ما فوق الواحد عنه تع بالذات وغير ذلك من المفاسد

اللازمة على تقدير ان يكون موجبا ففرض لزوم تعلق تلك الصفة بالشيء

ينافي الغرض من اثباتها له تع ثم ان الممكنات بعد تعلق الارادة بها

هل تجب صدورها عنه تع ام لا فهو بحث آخر فقال بعضهم تجب وقال

الآخر لا تجب بل يصدر الاشياء عنه تع بلا وجوب دايما وعلى تقدير وجوبها

فهذا الوجوب قد علل بتعلق الارادة الغير اللازمة لشيء من الذات والصفة

ومع هو اختيار بمعنى ان شاء فعل وان نشاء ترك فلا ينافي القدرة بمعنى

صحة الفعل والترك بل يثبته ويحققه وهذا مراد القوم ههنا وعليه

كلام صاحب المواقف فان لفظة ذلك في قوله قلنا لا نم ذلك بل تعلقها

لذاتها اشارة الى قوله فيعود الكلام لا الى قوله فنسبتها الى الضدين سواء

كما فهم الشريف فكانه قال سلمنا تساوي نسبتها الى الضدين والوقتين

لكن لا نسلم ان يعود الكلام من لزوم التسلسل لانها تعلقت باحد

الطرفين لذاتها من غير احتياج الى صفة مرجحة فلا يتسلسل واستبعاد

من استأنس قلبه بالعلل الموجبة ومقتضيات الطبايع وجود مثل

تلك الصفة لله تع مع وجود مثلها في نفسه وعدم منافاته لوجوب

ذاته تع وكمال صفاته وكون عدمها نقصانا يجب تنزيه الله تعالى

عنه مما لا يليق ان يسمع فضلا عن ان يقبل

والله الهادي الى سواء

السبيل

58

مولى صدرا

علم الكلام

٣٠

في بيان الذات

قال المص المرصد الاول في الذات قال المحشي اي في بعض احوال الذات
وهو ما ليس من الصفات المذكورة في بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة اقول
يحتمل ان يكون المراد من افرادها بالذكر اهتماما بشانها وايماء بشرفها لا بانها
مخصوصة بالبيان فيه فيكون البحث فيها في جميع احوال الذات لا بعضها
قال المحشي في تقديم المقصد الاول على الكل فلان مخالفة ذاته لساير
الذوات مبنيا لاختصاصه بالصفات الثبوتية العدمية والصفات السلبية ايضا
اقول اختصاص ذاته تعالى بهذه الصفات هو عين مخالفة ذاته لساير
الذوات فكيف يكون هذا مبنيا لذلك الذي يشعر التغاير بينهما قال المص
المسلك الاول للمتكلم قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل لكل واحد
منهما اما بالامكانه او الحدوثه فهذه وجوه اربعة الاول لحدوث الجواهر
اقول الاولى ان يكون الترتيب الذي وقع فيه مرعيا حيث اورد اولا
الامكان ثم الحدوث فيقال الاول الاستدلال بامكان الجواهر قال
الشارح قيل هذا طريقة الخليل عم قال المحشي وانما قيل قيل
لانه ليس بمجزوم عليه بل يحتمل ان يستدل بامكانه وهو تغير الكوكب من
حال الى حال اقول يحتمل ان يكون المراد منه اشارة الى ضعف حمل هذا

بهذا الطريق لان ابراهيم عم من النفوس الزاكية الذي هو في مرتبة فوق
القدسية فيكون هذا ضروريا له لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بالبس
ضروريا في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا
لبعض الاشخاص قال المص الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض
مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد
من مؤثر صانع حكيم ثم قال الشارح لان صدور هذه الاطوار لا من فاعل
محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له اقول وجه كلمات الاول
انه ليس بموافق بما وقع في كلام الخلاق فان اللحم ليس بمنقلب عن المضغة
على ما قال رب العزة وهو فخلقنا المضغة عظاما وايضا ان اللحم
ليس بمنقلب عن المضغة بل عارضا على العظام بعد انقلابه عنه وهو قوله
فكسونا العظام لحما والثاني ان قوله لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل
لم لا يجوز ان يكون طبيعة كل واحد مقتضية لهذه الانقلاب ولا استحالة فيه
ولا بد لنفي ذلك من دليل الثالث ان قوله وكذا صدورها عن مؤثر
لا شعور له مستدرك لا يحتاج اليه المقصود ولا يبتني عليه المطلوب لان المقصود
اثبات صانع تعالى ولا مدخل لاثباته تعالى اصلا ثم نقول نحن نتعقه

وتغيير ذا ان هذا ليس بصحيح لانه قال المحشي
اذا اراد فانها ويطلع عليها
مشكل

قال وان اردت الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة
اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا
اقول هذا على تقدير الجزئية واما اذا كان عارضا خارجا كما هو
المختار يلزم ذلك ويرد عليه هذا الشق من الترديد قال المص
وان اريد بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قولك
لانه علة لكل جزء قلنا ذلك ممنوع لم لا يجوز ان تحصل بعض الاجزاء
بلا علة او بعلة اخرى اقول ان كان ذلك الجزء بلا علة يكون
مستغنيا بذاته فلا يكون ممكنا وهو خلاف المفروض فيكون واجبا
لعدم احتياجه الى الغير وهو المط مع انه مخالف لما قبله وهو او بعلة
اخرى لا يخلو اما ان يكون واجبا وهو المط او ممكنا وله مؤثر فيلزم
الدور او التسلسل وهو بط فيثبت المقصود وهو المط ثم نقول
نحن نتفق بمسلك لم يذهب احد غيري على اثبات الصانع تعالى
ليحصل لنا الترقي من التقليد الى التحقيق وهو انه تعالى موجود لانا نعلم
بالبديهة وجود الممكن فوجوده واجب لانه ما لم يجب لم يوجد فوجوبه
اما من ذاته او من الغير والاول بط لانه يلزم ان يكون جميع الممكنات

الموجودة واجبة بذواتها وهو ظاهر الاستحالة والثاني اما ان يكون جزؤه
او خارجا عنه الاول فاسد لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه
والثاني اما ان يكون ممكنا ويلزم الدور او التسلسل اولا وهو المط
ثم نتضرع من جناب الجليل ان يحق الحق
من هذه الكلمات ويبطل الباطل
ثم اصلاح احوالي بعد اصلاح
اقوالي ومن عبادة
سلطان
١٢٦٠

الرسول الله ... ده و یازده و بیست و
سنه ... خدمت ... نکو صدق
... غنود اورا ... از دوم که
... دو ... عدد ... مهدو
... سال ... کرده ... عباس ... میرزا

نظری فرماید

گل روی تو که از سنبل مویت پیداست
آتش شعله زبان از دو بین از دریاست

وله

جا که نشسته باریک و عمیق ... شد
تن نزارم ... چون ناب شده

هر که دیوانه نشد ... این سلسله ... سودا ...
... این سلسله ... پا ...

ظهیر راست

... گشت ... زلف ...
... کشت ... ایل ...

طالع دارم که از پی آب
گر شوم سوی بحر بر گردد

گر دوزخ طلب کنم آتش
آتش از یخ فسرده تر گردد

گر بکهسار بهر سنگ روم
سنگ نایاب چون گهر گردد

گر کنم خاک را و پیدا ازی
خاک فی الحال نرخ زر گردد

انچنین حالها که پیش آید
هر که را روزگار بر گردد

در چنین حال شکر باید کرد
که مباد از این بتر گردد

ظهیر راست

... بنگاه ... رخ ... روان صد ... ماه روی ... چو ... صد ... ... ده

وله

... رخ ... نشسته ... در دل ... ده

وله

ایزد چو کارگاه ملک را نگار کرد
از کاینات ذات ترا اختیار کرد

حوزم ... وقت صبوح ادا نوبت دو حکم
زمانه ... اهنگ

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

سپاس بی قیاس صانعی را که تاسیس بدایع مصنوعات و نظم سلسلهٔ موجودات را
بی دخیلی و شریکی نمود و بنور معرفت که ردف قافیهٔ هدایتست عارفان را
از قید هستی خلاص فرمود و درود نامعدود بر قافیهٔ بیت القصیدهٔ رسالت
که بی روی او وسیلهٔ وصل نعم نعیم و خروج از مهلکهٔ الم جحیم است و بر اهل بیت
و اولاد او که محبت ایشان مزید ایمان است و اصحاب و اتباع او که متابعت
ایشان نفیس تایرهٔ ردیف مطیعانست اما بعد این رساله ایست در علم
قوافی بعرف شعرای عجم منتخب از مقطع کتاب تکمیل الصناعه که انشاء این فقیر حقیر
عطاء الله بن محمود الحسینی در فن شعر تحریر نمود باشارت بندگان عالی حضرت
صاحب قرانی رکن السلطنة عمدة المملکة عضد الدولة الخاقانی مقرب الحضرة
السلطانی نظم حامی دین نبی میر علی سیرت که او در فضایل شد مثل و اندر
خصایل بی مثال وصف قدر و حشمت او کی توانم شرح کرد کز شکوه عز و اقبالش
زبانم گشته لال تا بود ممکن عروج مهر بر اوج فلک باد یارب آفتاب دولت او
بی زوال ابد الله تعالی ظلال دولته و معدلته علی رؤس الانام الی یوم القیام و این
رساله مشتملست بر نه حرف بعدد حروف قافیه حرف ا اول در تعریف قافیه

حرف ب دوم در تعداد حروف قافیه و بیان حرف روی و حروفی که از وست حرف ج سیوم
در بیان حروفی که بعد از وست حرف د چهارم در بیان حرکات قافیه حرف ه پنجم در بیان
انواع روی و اوصاف این انواع و القاب قافیه باعتبار این اوصاف حرف و ششم
در بیان انواع قافیه باعتبار تقطیع حرف ز هفتم در بیان عیوب ملفقهٔ قافیه حرف ح هشتم
در بیان عیوب غیر ملفقهٔ قافیه حرف ط نهم در تحقیق حاجب و ردیف حرف ا اول
در تعریف قافیه بدانکه قافیه عبارتست از مجموع آنچه تکرار میکند در الفاظ متشابه الاواخر
و یا لفظی متغایر المعانی که واقع اید در آخر مصاریع یا بیتها یا چیزی که بمنزلهٔ آخر باشد
بشرطی که آن مجموع از حروف و حرکاتی باشد که آنرا حروف و حرکات قافیه میگویند
و آن بعد ازین مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی و می باید دانست که فایدهٔ قید
لفظی متغایر المعانی احترازست از ردیف چه او در همه ابیات بیک معنی می باشد و ذکر این
این قید که واقع آید در آخر مصراعها جهة آنست که تعریف شامل باشد قوافی مثنویات
و مطلعها را و ذکر این قید که یا بیتها جهة آنست که شامل باشد قوافی قطعها و باقی ابیات
غزل و قصیده را و ذکر این قید که یا چیزی که بمنزلهٔ آخر باشد جهة آنست که شامل باشد
قوافی را که بعد از شان ردیف مذکورست خصوصاً قوافی مثل این رباعی را که رباعی
ای دوست که دل زبنده برداشته نیکوست که دل زبنده برداشته دشمن چو شنید این نگنجد

زنشاط، در پوست که دل ربنده بر داشته، و شرط مذکور بجهة احتراز است از حروف
و حرکاتی که بطریق لزوم حالا یلزم شاعر تکرار آنرا در آخر ابیات التزام میکند مانند دال
و فتحه ما قبلش درین رباعی بنده رباعی یارب کنهم اگر زبیر تا قدمست، داغ دل من از آن
ندیم ندمست، نومیدیم که با وجود کرمت، عصیان من و مرا چون من عدمست، و قافیه
در لغت از پی رونده است و چون مقرر است که قافیه در پی باقی الفاظ نظم یا در پی
اکثر آنها واقع میشود پس او را باین جهة قافیه نام کرده اند حرف آن در تعداد
حروف قافیه و بیان حرف روی و حروفی که از وست بدانکه مجموع حروف قافیه بر قول
مشهور نه است چنانکه گفته اند نظم حرف تاسیس و دخیل و ردف و قید انکه روی
بعد ازان وصل و خروج است و مزید و نایره، و حروف مقدم بر روی آنست که درین
بیت پیش ازو مذکور شده و صاحب معیار الاشعار یعنی ازین حروف دا از حروف
یعنی خواجه نصیر الدین طوسی
قافیه نداشته و گفته که حروف قافیه در فارسی پنج است ۱ ردف ۲ روی مقید ۳
روی مضاعف ۴ وصل ۵ خروج روی عبارتست از آخرین حرف اصلی از
حروف متشابه الاواخر یا لفظی متغایر المعانی که در تعریف قافیه مذکور شد یا آنچه
بمنزله آن حرف باشد فی الواقع یا آنچه شاعر بتکلف بمنزله آن حرف سازد و مثال قسم
اول حرف دال در قافیه این بیت بنده شعر سودای بهشتیان نمودم از زاری و فریادم،

که بر وای کر فسادان نداد و پیر وار آدم، و مراد ما آنچه بمنزله آن حرف باشد فی الواقع
حرفیست زاید که مشهور الترکیب نباشد و تکرار استعمال او با کلمه از نفس کلمه نماید
مثل الف دانا و بینا و دال دانشمند و خداوند و رای مزدور و رنجور و اگر مثل
این حروف را روی سازند در چند بیت و آن بیتها را نزدیک یکدیگر آرند عیب
نیست چنانکه انوری کرده درین دو بیت شعر کسی چه داند و کین کو سرشت
مینا رنگ، چگونه مولع از آدمی دانا چیست، نه هیچ عقل بر اشکال دوراو واقف،
نه هیچ دیده با سرار علم او بیناست، اما منع دیگر اولی آنست که زیاده از یکبار
یا دو روی نسازند و اگر سازند باری بنزدیک یکدیگر نسازند و مراد با آنچه شاعر
بتکلف بمنزله آن سازد حرفیست غیر حرف آخرین که شاعر آنرا متکلف حرف
آخرین سازد مانند حرف را در قافیه مصراع دوم این بیت بنده نظم دلم شد
غرق خون از یاد لعلت دیده تر هم، جراحتهای هجرانرا بوصل خویش کن
مرهم، و حرفی مشهور زاید مشهور الترکیب که شاعر قایم مقام حرف اصلی سازد
در قافیه بر آن بنا نهد چنانکه درین بیت نظم با رقیبان بنفش پیوسته و من مرد غم،
میروم زین شهر با کی چشم را بر هم نهم، و مثل این قافیه را یکبار بیش توان آورد بغیر وقت
یکی قافیه و اگر بغیر ضرورت بیارند اندک عیبی دارد اما اگر زیاده بر یکبار بیارند

عیب فاحش است و بدانکه تکرار روی در قوافی واجبست یعنی می باید که در همه قوافی
روی یک حرف باشد و تغییر نیابد و صاحب معیار الاشعار روی را دو قسم کرده روی
مفرد و روی مضاعف روی مفرد آنست که سابقا بیان کرده شد و روی مضاعف
در بحث روی مبین خواهد شد ان شاء الله تعالی و گفته اند که روی را از رواء گرفته اند و رواء
در لغت رسنی است که بدان بار بر شتر بندند و چون بنای ابیات بر قوافی است و بنای
قوافی برین حرف گویا بدین ابیات بر هم بسته میشود پس او را برواء تشبیه کرده اند و
برای او نامی از ان اشتقاق کرده و میتوان گفت که روی در لغت بمعنی بر هم تابنده
آمده و چنانکه بر هم تابنده ریسمان مثلا اجزای ریسمان را با یکدیگر جمع میکند پس او را
بر سبیل تشبیه بدان شخص روی نام کرده اند **تأسیس** عبارتست از الفی که یک حرف
متحرک واسطه باشد میان او و روی چنانکه درین بیت بنده **شعر** ندارم دور از ان
حور سد حاور * بجز وصل خالش یار و یاور * و اکثر شعرا رعایت تکرار او در قوافی
واجب نمی دارند بلکه مستحسن میشمارند و مثل دلارا با جا اصل قافیه میشمارند و تأسیس
در لغت بنیاد افکندن است و چون بنیاد حروف قافیه ازین حرفست و هر حرف که
پیش ازوست از جمله قافیه نیست او را تأسیس نام نهادند و هر قافیه که مشتمل بر تأسیس
است او را مؤسسه میگویند و وجه ظاهرست **دخیل** عبارتست از حرف متحرک که واسطه باشد

میان تأسیس و روی مانند واو در بیت مذکور و پیش جمهور شعرا رعایت تکرار او در قوافی
لازم نیست و مثل حایل با واصل قافیه میشمارند اما اگر رعایت کنند مستحسن است و دخیل
در لغت بیگانه در آینده است و این حرف را بدانجهة دخیل نام کرده اند که بیگانه با تأسیس
و روی در آمده که اول و آخر حروف اصلی قافیه اند و طایفه که رعایت تکرار تأسیس
را در قوافی مانند روی واجب میدانند دخیل را حایل نام نهاده اند بجهة آنکه حایلست
میان دو حرف که رعایت تکرار آن در قوافی واجبست و رعایت تکرار او واجب
نیست **ردف** بر قول مشهور عبارتست از الف و واو و یا ساکن ما قبل مضموم و یا
ساکن ما قبل مکسور که پیش از روی واقع شده باشد بی واسطه متحرک و این بر دو نوع
واقع میشود اول آنکه هیچ حرف واسطه نباشد چنانکه درین بیت بنده **شعر** خسرو فرمانده
کشور دستان * شاه ابو الفتح بدیع الزمان * سنگ دل از نالهای زار دل پر خون کنم *
در دل آن شوخ باید رحم ایا چون کنم * چون بگلگشت چمن آن ماه نسرین آید برون * بهر پابوسش
ریاحین از زمین آید برون * و نوع دوم آنکه حرف ساکن واسطه باشد مثل یافت و تافت
و دوست و پوست و رخت و گریخت و این هنگام که حرف ساکن واسطه باشد الف و واو
و یای مذکور را ردف اصلی میگویند و آن ساکن را ردف زاید و در قوافی رعایت تکرار
ردف مطلق واجبست و بدانکه هر قافیه که مشتمل باشد بر ردف او را مردف میگویند بسکون را

وفتح وال پس اگر همین یکرف ردف دارد که آن الف و واو و یا مذکورست انرا ردف
بردف مفرد میکویند واگر دو ردف دارد یعنی مشتملست بر ردف اصلی و زاید انرا ردف
بردف مرکب میکویند و حروف ردف زاید بحکم استقرا شش است چنانکه کفته اند

نظم
ردف زاید شش بود ای ذو فنون
خا و را و سین و شین و فا و نون
و این حروف
مجتمع اند درین ترکیب که شرف سخن مانند باخت و سوخت و کریخت و فارس
و مورد و کاشت و دوست و کریست و داشت و کوشت و یافت و کرفت و
فریفت و ماند و بدانکه واو و یا ردف معروف می باشد و مجهول می باشد معروف
آنست که ضمهٔ ماقبل واو و کسرهٔ ماقبل یا را اشباع کرده باشند مانند دود و دید
و مجهول آنست که اشباع نکرده باشند چون رود و بید و باتفاق جمع میان یا معروف
و مجهول مانند شیر و شیر روا نیست بجهة انکه یا مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده
باشد و بواسطهٔ اماله یا شده باشد و لهذا یا مجهول را با کلمات عربی که امالهٔ ان
در زبان فارسی مشهور باشد قافیه می توان ساخت چنانکه انوری ساخته

نظم
تا ماه رویم از من رخ در حجاب دارد
نی دیده خواب یابد نی دل شکیب دارد
و جمع میان واو
معروف و مجهول مانند نور و سور اکثر شعرای متقدمین جایز داشته اند اما حضرت استادی
مخدومی بخته فرجامی مد الله ظلال فضایله و ارشاده مطلق فرموده اند که احسن بلکه واجب

انست که معروف و مجهول را در یک شعر جمع نکنند و انکه درین شعر ان جمع میان واو
مجهول و معروف واقع شده

نظم
من نه تنها خواهم این خوبان شهر آشوب را
کیست در شهر انکه خواهان نیست روی خوب را

غالبا از برای انست که معلوم شود که غلط
مطلق نیست اما انکه در سلسلة الذهب درین بیت که

نظم
که فرو رفته در چه کار نیز
زاب آن غلکه کشته پالیز

جمع کرده اند میان یا معروف و مجهول با انکه ~~با انکه~~ خود در کمال
~~[illegible]~~ اسمعیل اعتراض فرموده اند که جمع کرده درین بیت که

نظم
با دل کفتم تو باری
ای دل نبکی کز من دوری بیار من نزدیکی

و چه آن پیش بنده ظاهر نیست و در حرکه
ماقبل الف ردف نیز تغیری هست و انرا اعتبار نکرده اند چنانکه در طوفان و تهمان که
فتحه ماقبل الف در کلمهٔ اول بتوسط ضمه دارد و در آخر کلمه ندارد اما اگر رعایت کنند که
در حوالی ان تغیر نباشد هر اینه مستحسن خواهد بود و صاحب معیار الاشعار ردف
زاید را چون با روی جمع شود و اصل روی دانسته و کفته که بعرف شعرای عجم مجموع را
روی مضاعف نامست و ردف در لغه چیزی را کویند که در پی چیز دیگر باشد و چون
نظر در حروف قافیه اولا بر ردف است چه او را اصلت نسبت بباقی حروف قافیه پس
ردف که ماقبل اوست در تلفظ در ملاحظه در پی او باشد پس او را بدین ملاحظه ردف
نام کردند قید حرفیست ساکن غیر ردف که پیش از روی باشد بی واسطه چنانکه

خنده و داشنهٔ مرد آید که ار... نعما ... شعار
سنه ... ازمان ... سعمه ... نان
... اکنس ... سیده و ... نیز
خنده ... ده اند که در پالیز ...
با معروفست و تا ... بیاید
مجهول مستمع شده ... مینه

بچون هیچ قافیه و حروف روی محقق
بیکلمه و اما ... حروف و بکرو وجود
... نتواند کرفت حسن کلمه شد
...

در این بیت بنده نظم میروم زین شهر از جور تو با صد سوز و درد ، زاده خونابهٔ دل یار و همدم آه سرد ، و گفته اند که این حرف در لفظ فارسی از ده بیشتر یافت نشده و در لفظ عربی بسیارست نظم بود ده بلفظ عجم حرف قید ، بلفظ عرب گرچه باشد کثیر ، بود با و خا و را و زا سین و شین ، دگر غین و فا نون و ها یا دگر ، و امثله همه بترتیب در این بیت بنده جمع شده نظم ابر و بخت و درد و برزم و مست و گشت ، نغز گفت و بند گلچهری حوشت ، اما ایشان از مثل بیگ و پوش غافل شده اند و رعایت تکرار حروف قید در قوافی خواه الفاظ فارسی باشد خواه عربی واجبست و اختلاف آن اصلا جایز نیست مگر بضرورت بیکی قافیه و این هنگام مناسب آنست که قرب مخرج رعایت کنند تا قبح آن کمتر نماید چنانکه شیخ مصلح الدین سعدی کرده نظم چه مصر و چه شام و چه بر و چه بحر ، همه روستایند و شیراز شهر ، و چنانکه حکیم فردوسی کرده نظم بنام خداوند تنزیل و وحی ، خداوند امر و خداوند نهی ، و صاحب معیار الاشعار قید را داخل ردف داشته و ردف را بعرف شعرای عجم عبارت داشته از حرف ساکن که پیش از روی باشد بی واسطه خواه بعد و خواه بغیر مد و قید در لغت بند پای است و چون بغیر حرف قید روا نیست رعایت تکرار آن در قوافی لازمست مگر بوقت ضرورت گویا بندست قافیه را بس او را بسبیل تشبیه قید نام کردند

حرف ۳ در بیان حروفی که بعد از رویست

و آن چهار است وصل و خروج و مزید و نایره وصل عبارتست از حرفی که بروی پیوندد خواه مشهور الترکیب باشد مانند میم در این بیت بنده نظم رفت آن شوخ و خواست رنجان کار دم ، طاقتم طاق شد از خلق چه پنهان دارم ، و خواه غیر مشهور الترکیب مانند ها در این بیت بنده نظم اگر ارم بکف جای زد و رخ چون لاله ، بود با خون دل در روی جگر برگاله ، و حرف وصل بحکم استقراء است نظم ده بود وصل فارسی گو را ، الف و دال و کاف و تا و یا ، حرف جمع و اضافه و مصدر ، حرف تصغیر و رابطست دگر ، و بیان این حروف و امثله آنها در مستزاد مقطع کتاب تکمیل الصناعه ذکر کرده شده و در این رساله از هر یک مثالی اکتفا نموده آمد و آن بترتیب در این ترکیب مذکورست ها رفیقا باید عیاری کرده ، بشبی خوبان پیش آوردن سراچه خلوت است ، و رعایت تکرار وصل در قوافی واجبست و می باید دانست که معنی پیوستن حرفی بروی آنست که با مابعد خود کلمه علیحده نباشد یا بمنزله آن که اگر کلمه علیحده یا بمنزله آن باشد ردیف خواهد بود و آن حرف وصل نخواهد بود چنانکه در این بیت بنده نظم هر چند فقیر و بی نوا است ، درویش غنی ز اغنیا است ، و آنچه صاحب معیار الاشعار در آخر بحث حرف خروج گفته که حرف وصل چون متحرک شود اولی آنکه او را از حساب ردیف شمرند علی الاطلاق محل تأمل است بجهت آنکه لازم می آید که میم و سین

ردیف باشد در این بیت مشهور بیت انکه در دیده جان مردمکی ساختمش ٭ قدر نشناخت
چو اشک از نظر انداختمش ٭ و این خلاف متعارف شعراست آری وقتی که کلمه علاحده
شود یا بمنزله آن ردیف میشود چنانکه مذکور شد وصل در لغت پیوستن است و این
حرف بروی پیوسته و برا او وصل نام کرده اند خروج حرفیست که بوصل پیوندد
مانند میم در این بیت بنده بیت چون کشته آن دو لعل یاردم ٭ ما دست ز خونبهای نداریم ٭
و رعایت تکرار خروج در قوافی واجبست و صاحب معیار الاشعار گفته که یوسف
عروضی که در تمهید قواعد عروض و قوافی فارسی مانند خلیل است در عربی در
اثنای حروف قوافی فارسی خروج را نیاورده بازهم گفته که اولی آنکه هرچه بعد از روی
و وصل آید جمله از حساب ردیف شمرند و این سخن خلاف متعارف و مشهور است
و مشهور است که هرچه بعد از روی مذکور میشود مادام که کلمه علاحده نباشد جاری
که بمنزله اوست ردیف نیست و خروج در لغت بیرون آمدن است وجه تسمیه گفته که
این حرف را از بهر آن خروج خوانند که شاعر از حرف وصل بواسطه آن تجاوز نتواند
کرد و بیرون تواند گذشت و می توان گفت که این حرف چون در قوافی اشعار اکثر
آنست که در کنارهٔ قافیه واقع میشود پس گویا از میانه حروف بیرون آمده و کناره
گرفته پس می شاید که او را باین مناسبت خروج نام کرده باشند مزید حرفیست

تا روی و یا وصل و میم خروج و شین مزید

که بخروج پیوندد مانند شین در این رباعی بنده رباعی این دل که ز دلبری گسستیمش ٭٭
هرچند گسست باز پیوستیمش ٭ القصه ز پس بپای وا افکندیم ٭ چون شیشه بدست خویش
بشکستیمش ٭ و رعایت تکرار او در قوافی واجبست و بعضی حرف را زاید نام نهاده اند
و مزید در لغت افزون کرده شده است و این حرف را بانجهه مزید نام کرده اند که افزون
کرده شده بر خروج که غایت حروف قوافی عربیست نایره عبارتست از هر حرفی که بمزید
پیوندد خواه یکی باشد مانند شین در این بیت بنده بیت دل که بدست تو سپردستیمش

دال روی سین وصل تا خروج و میم مزید و شین نایره

باز ده ای جان که بسر دستیمش ٭ و خواه بیشتر مانند میم و شین در این بیت بنده بیت این دل که
بدست تو سپردستیمش ٭ ای جان مده اکنون که بسر دستیمش ٭ و رعایت تکرار
نایره مطلق در قوافی واجبست و نایره را نایر نیز میگویند و نایر و نایره در
لغت رمنده است و چون این حرف بر کناره حروف قافیه است گویا از میانه حروف
رمیده و بکناره رفته حرف ع در بیان حرکات قافیه و آن شش حرکت
بیت رس و اشباعست و حذو ای پیک رای ٭ بار توجیه است و مجری و نفاذ ٭ و
حروف اوایل این حرکات در راحت من جمع است رس حرکت ماقبل تاسیس است
و آن جز فتحه نمی تواند بود چنانکه در این رباعی بنده رباعی دایم دل من بسته بر وی مایل ٭ باشد بدر
هرگز نشود جدا ز تو این دل زایل ٭ خورشید رخ ٭ تو خوبتر می بینم ٭ حالا که شده غبار خط حایل ٭

[illegible]

وچون تأسیس در قوافی تکرار یابد رس نیز با او تکرار یابد و اینکه تأسیس را از
حروف قافیه نداشته رس را نیز از حرکات قافیه نداشته و رس در لغت بمعنی ابتدا
کردن آمده و چون ابتدای حرکات قافیه بلکه ابتدای قافیه این حرکتست او را رس
نام کرده اند اشباع مشهورست که عبارتست از حرکه دخیل و آن اگر کسره است
مانند حرکه یا در رباعی مذکور و گاهی فتحه می سازند چنانکه در یاور و داور و گاهی ضمه
می باشد چنانکه در تجاهل و تساهل و اولی است که تخصیص کنند و گویند که اشباع عبارت
از حرکه دخیل در قوافی مشتمل بر حروف وصل مانند مایل و زایل و وجه این بعد از این در تحقیق
توجیه مذکور خواهد شد و اختلاف حرکه دخیل در قوافی که مشتمل آید بر حروف وصل تجویز
کرده اند چنانکه شیخ سعدالدین در این بیت کرده سطم ای پادشاه وقت چو وقت فراغ
تو نیز با گدای محلد برابری • گردی کمان مبر که بپیچیت وز ور کتف • ما نقش اگر برابری دائم که
ساطری • و پیش این فقیر آنست که این را از قبیل عیوب قافیه می باید داشت و
اشباع در لغت بیشتر کردن است و چون دخیل از جهت قرب بروی یا ردف و قید
برابرست و چون بودن ایشان در جای خود لازمست یعنی تغیر ایشان جایز نیست
و بودن دخیل در جای خود لازم نیست و تغیر او جایز است پس گویا حرکه او را بیشتر گردانیده
و مستغنی ساخته که اگر میخواهد در جای خود می باشد و اگر می خواهد میرود پس این حرکه را

و بدین جهة اشباع نام کرده اند حذو حرکه ماقبل ردف و قیدست مانند حرکه ماقبل
الف در این بیت بنده بیت چشمها سازم روان از چشمها م نوبهار • تا غرام بو کنار
همه گیرد کنار • و مانند حرکه ماقبل ها در این بیت رباعی بنده رباعی در بوزه شد از
صعوبت پیر ما مهر • نیلوفری شد رخ بتان گلچهر • بر چرخ مبند از کواکب گل نهانی پاره
جندست در این کاسه سپهر • و رعایت تکرار حذو در قوافی واجبست مگر وقتی که حرف
وصل بروی پیوندد که این هنگام نزدیک بعضی شعرا اختلاف حذو که حرکه ماقبل قید
است جایزست چنانکه کمال اسمعیل گفته سطم گر سوز دلم تک نفس آهسته شود • از دود
دلم راه نفس بسته شود • در دیده از آن آب همی گردانم • تا مرجه نه کاتش تن آن
شسته شود • و می باید دانست که این اختلاف نیز بشرط مذکور علی الاطلاق جایز
نیست بلکه وقتی جایز است که منجر نشود بتبدیل قید بردف که اگر بآن منجر شود این هم
جایز نیست مانند سطم جانرا در طلب کردیم سیری • نبود الا بکنج دیر پیری •
و حکم اختلاف حذو بطریق معروف و محمول در بحث ردف مذکور شد حاجت بتکرار
نیست و حذو در لغت بمعنی در برابر چیزی افتادن آمده و بمعنی چیزی بچیزی برابر کردن
نیز آمده و چون حرکه ماقبل ردف برابر حرکه ماقبل تأسیس بود در لزوم او را حذو
نام کرده اند و همچنین حرکه ماقبل قید در اکثر مواضع برابر حرکه ماقبل تأسیس بود در لزوم

[illegible]

و زنا قافیه مصراع اول قیدست و چون
قافیه مصراع دوم
حذو او و زنا قافیه ردف شده و
اختلاف تا قافیه ردف شد که رعایت تکرار
بجا نا کرده شد که رعایت واجب است
ردف در قوافی واجب
بسیار باید که یک قافیه
مسلم باشد بر ردوف
و دیگری تا نباشد

[illegible]

اورا نیز حذو نام کردند توجیه عبارتست از حرکه ما قبل روی ساکن مانند فتحه ما قبل
نون درین بیت بنده نظم جانم ماوک ابرو کمانی کرد جا در تن، که آن ناوک بجای
مغز در استخوان من، وظاهرست که این تعریف صادق می اید بر کسره یا در مثل مایل
ودلایل و تعریف اشباع نیز چنانچه مشهورست پر وصادقست پس یکی ازین دو تعریف
قصور دارد اما اگر اشباع را تخصیص کنند وگویند عبارتست از حرکه دخیل در قوافی
مشتمله بر حرف وصل مانند مایلی ودلایلی مرد و تعریف صحیح می باشد ومؤید این
تخصیص انست که در کتاب المعجم شمس قیس اورده در اواخر بیان اشباع که حرکه
دخیل را در قوافی موصوله اشباع خوانند ودر قوافی مقیده توجیه گویند ورعایت
تکرار توجیه در قوافی واجبست واختلاف ان بهیچ وجه جایز نیست وحضرت استادی
مخدومی مدظله العالی فرموده اند که توجیه حرکه ما قبل روی ساکنست وشاید که مختلف
گردد مگر وقتی که روی متحرک شود بسبب حرف وصل چنانکه انوری در قصیده که مطلعش
است که ای مسلمانان فغان از دور چرخ چنبری، وز نفاق تیر وقصد ماه سیر مشتری،
سامری وعنصری را قافیه ساخته وبظاهر این سخن اشتباهی می آید که چون
توجیه حرکه ما قبل روی ساکنست پس هرگاه روی متحرک شود ان حرکه توجیه نیست نه انکه
توجیه است ومختلف گردیده ومقوی این اشتباه انکه در معیار الاشعار وکتاب

المعجم شمس قیس صریحا مذکور است که هرگاه روی متحرک شود ان حرکه توجیه نیست وجواب
میتوان گفت که مراد ان است که وقتی که روی متحرک شود ممتنع است که توجیه مختلف گردد
وابن سخن باتفاق صحیحست وتوجیه در لغت روی فرا کردانیدنست وچون این حرکت
روی روی ساکن را فرا میکردانید بجانب ما قبل ودر تلفظ تابع ان می ساخت اورا توجیه
نام نهادند مجری حرکت رویست مانند کسره یا درین بیت بنده بیت من ای زاهد
ازان ورزم طریق می پرستی را، که سوزد آتش مستی خس وخاشاک هستی را، ورعایت
تکرار ان در قوافی واجبست ومجری در لغت محل رفتن است واین حرکه مشابه مجری است
بجهة انکه صوت تا اوزو در می گذرد نفاذ حرکه وصلست مانند فتحه یا درین بیت بنده نظم
ای دوست بنم انکه زغم وار نمانیم، رحم آوری به بیکسی و ما نتوانیم، وحرکه خروج ومزید رابهم
نفاذ مانند حرکه هم وشین درین بیت شمس قیس بیت تاکی بخون دیده ودل پروریمشان مثل
از ره برون روند وبراه آوریمشان، واگر نایره متحرک شود واین گشت حرکه اورا هم
نفاذ میگویند مانند حرکه میم در سپردستیمش ونبردستیمش در بیت مذکور در نایره و
رعایت تکرار نفاذ مطلقا در قوافی واجبست ونفاذ در لغه روان گشتن فرمانست وچون
حرکه این حروف سبب ان می شود که ساکنی بعد از شان باشد مانع اشان شود در تلفظ
پس گویا این حرکه سبب نفاذ حکم اشان است پس بدین سبب اورا نفاذ نام کردند

بحرف وصل نمی رسد بلکه روی را بسبیل
شبیه مجری نام نهادند

میگویند

شود حرکه

حرف ه در بیان انواع روی و اوصاف این انواع و القاب قافیه
باعتبار این اوصاف اما انواع روی دو است روی مقید و روی مطلق روی مقید
آنست که ساکن باشد یعنی حرف وصل بدو نپیوندد مانند کار و بار و قید در لغه
بند کردنست و چون روی ساکن وابسته است بماقبل خود در تلفظ گویا بند کرده شده
پس باین جهه او را مقید نام کردند روی مطلق آنست که حرف وصل بدو پیوندد مانند
کارم و بارم و اطلاق در لغه رها کردنست از بند و چون حرف وصل بروی پیوندد
غالبا آنست که روی متحرک میشود و از قید وابستگی بماقبل خود در تلفظ خلاص می یابد
پس گویا از بند رها کرده شده پس بدین مناسبت او را مطلق نام نهادند و اما
اوصاف انواع روی بیان آنست که هر یک از روی مقید و مطلق تنها یا با حرف دیگر از
حروف قافیه از تجرد وصف میکنند و اگر جمع شده بان حرفش نسبت میکنند مثلا روی
مقید را در کلمه من مجرد تن مقید مجرد میگویند و کلمه جان مقید بردف مفرد و در کلمه کرد اخت
مقید بردف مرکب و در کلمه صبر مقید بحرف قید و روی مطلق را در کلمه تنم مطلق مجرد میگویند
و در کلمه جانم مطلق بردف مفرد و در کلمه حاجتش مطلق بردف مفرد و خروج و علی هذا
القیاس اما القاب قافیه باعتبار اوصاف انواع روی اگرچه در کتب مسطور بیست است
اما از روی حساب سی است شش لقب باعتبار اوصاف روی مقید است ١ مقید مجرد مانند

کل و مل ٢ مقید بتاسیس تنها چون عاقل و کامل ٣ مقید بتاسیس و دخیل مانند حاصل
و واصل و در هیچ کتابی باین دو لقب تعرض واقع شده و تحقیق در بیان القاب
که باعتبار اوصاف روی مطلق است این القاب را که بسبب تاسیس تنها و تاسیس با دخیل
متحقق میشود تعرض نکرده اند و غالبا حجه آنست که چون رعایت تکرار هیچ یک از تاسیس و
دخیل نزد جمهور واجب نیست گویا اینها در حکم عدم اند ٤ مقید بردف مفرد مانند
کار و بار ٥ مقید بردف مرکب مانند رخت و کرخت ٦ مقید بحرف قید مانند درد و
مرد و بیست و چهار لقب باعتبار اوصاف روی مطلقست ١ مطلق مجرد مانند سبی
و نبی ٢ مطلق بتاسیس تنها مانند صابرم و شاکرم ٣ مطلق بتاسیس و دخیل مانند مائلی
و حائلی ٤ مطلق بردف مفرد مانند یارم و غمخوارم ٥ مطلق بردف مرکب مانند سافتم
و یافتم ٦ مطلق بحرف قید مانند دستی و کستی ٧ مطلق بخروج مانند بخرم و برم ٨ مطلق
بخروج و مزید مانند خوردش و بریدش ٩ مطلق بخروج و مزید و نایره مانند اوریمان
و بروریشان ١٠ مطلق بتاسیس و خروج مانند بایعث و باعث ١١ مطلق بتاسیس
و خروج و مزید مانند بانعتش و تابعیتش ١٢ مطلق بتاسیس و خروج و مزید و
نایره مانند تابعیتمش و مانعیتمش و علی هذا القیاس و مطلق بتاسیس و دخیل را
نظر بحروف ما بعد روی سه لقبست و مطلق بردف مفرد را سه لقب و مطلق بردف مرکب را سه

لقب و مطلق بحرف قید را سه لقب پس مجموع القابی که باعتبار اوصاف روی مطلق
است بیست و چهار باشد و چون این القاب را با شش لقب که باعتبار اوصاف
روی مقید است جمع کنند مجموع القاب سی باشد و ازین جمله ده لقب بسبب تأسیس تنها
و تأسیس با دخیل متحقق میشود و چون از اعتبار بگذرند بیست لقب می‌ماند چنانکه در کتب
مسطور است و بعضی قوافی علمه ملقبه باین القاب را انواع قوافی گفته‌اند و لا مشاحة
فی الاصطلاح حرف ج در بیان انواع قافیه باعتبار تقطیع و آن پنجست نظم
مترادف بود و آنکه متواتر دیگر متدارک متراکب متکاوس پس شمر و بعضی این الفاظ را
القاب قوافی گفته‌اند مترادف است آن قافیه است که بحسب تقطیع در آخر آن دو
حرف ساکن بپای باشد چنانکه درین معمایی که بنده باسم شهاب گفته معما پیش ما
لبت آب حیات ای دلنواز آمده همچون حباب از وی برون بنخاله باز و ترادف در لغه
بپای شدن است و چون درین نوع قافیه دو حرف ساکن بپای شده بودند او را مترادف
نام نهادند باعتبار آن دو حرف متواتر آن قافیه است که بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر
اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکنست یک حرف متحرک پیش واسطه شده باشد
چنانکه درین بیتی که بنده بجهت صنعت مقرو اللسانین گفته بیت گر دل خواهی بعدی یارا وافی
داری داری چارا و چنانکه درین بیت که بنده بجهة صنعت مقلوب مستوی گفته نظم سگ گردسنا

غمی بندارید زیرا آدنی مغانه درکش و تواتر در لغه بپای شدنست بر وجهی که در میانه
اندک فتوری باشد و چون اینجا دو ساکن بپای شده بودند بر وجهی که در میانه ایشان
یک متحرک بیش نتوانند بود این قافیه را متواتر نام کردند باعتبار آن دو ساکن
متدارک این قافیه است که بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش
ازین ساکنست دو متحرک واسطه باشند چنانکه درین معما که بنده باسم یوسف گفته نظم
شمع جان چون سوخت در فانوس تن شد از آن صورت بوشان حال من و تدارک
در لغه در یکدیگر رسیدن است و چون اینجا دو حرف متحرک در یکدیگر رسیده بودند
این قافیه را متدارک نام نهادند باعتبار این دو حرف متحرک متراکب آن قافیه
است که بحسب تقطیع از ساکنی که پیش ازین ساکنست سه متحرک واسطه باشند چنانکه
درین معمایی که بنده باسم بها گفته معما ای عطای دل و دین رفت زما سوی عدم
در دل ما حور قمست سر زلف صنم و تراکب در لغه بر هم نشستن است و چون اینجا
چند حرف متحرک بهلوی یکدیگر واقع شده‌اند گویا بر هم نشسته‌اند پس این قافیه را
متراکب نام کردند باعتبار آن حروف متحرکه متکاوس آن قافیه است که بحسب تقطیع
از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکنست چهار متحرک واسطه
باشند و این غایه ثقل در اشعار فارسی در غایه قلت است و شعرای عجم بنای قافیه

بنای قافیه شعر خود برین نهاده اند مگر کسی که تکلف کرده باشد چنانکه درین بیت که
در کتاب المعجم آورده **بیت** گر ما رمن غم دل ~~[illegible]~~ دلم بخوردی ٭ زین غم بدهر کی بحال
من نگردی ٭ و درین بیت که در معیار الاشعار آورده **بیت** صنم من زبرم بشروی
ذلک من نبری بنشوی ٭ والحق حضرت مخدومی مدظله العالی فرموده اند که قافیه
متکاوس در اشعار عجم نیامده بنا بر انست که گفته اند التعلیل کالمعدوم و تکاوس
در لغه بر هم نشستن است اما ابنوهی انبجاش ارانست که در مراکب می باشد
و وجه تسمیه ظاهرست **حرف تا** در عیوب متعلقه قافیه **بیت** بنزد عجم عیب
جار است وانها ٭ سناد است واقوا واکفا روایطا **سناد** اختلاف ردف است
مانند داد و دود و دید و سناد در لغه بمعنی یا کسی یار بودن آمده و چون دو
قافیه در شعری بحسب ردف مختلف باشد در ان سوا اتحاد قافیه نباشد بلکه این دو
قافیه مانند دو کس باشند که یار یکدیگر نباشد خلافی را که موجب این معنی بود سناد
نام کردند و گفته اند که سناد بمعنی اختلاف آمده و وجه تسمیه برین تقدیر ظاهر است
اقوا تبدیل توجیه و حذو پیش غیر حذوی که ما قبل قید است در قافیه مطلقه چه تغیر
ان حذو مانند آهسته و بسته نزدیک بعضی سوا جایز است و سابقا مذکور شد و می باید
دانست که تبدیل حذوی که حرکه ما قبل ردفست بدو طریق می تواند اول انکه

مانند دُور و دُور و دَور

در هر دو قافیه حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و دید و این هنگام لازمست که
ردف نیز مختلف باشد دوم انکه در یک قافیه حذو باشد و در دیگری نباشد مانند
دور و دور و مدانکه چنانکه بعضی حذو باشباع و غیر اشباع می باشد و این سبب اختلاف
ردفیست بطریق معروف و مجهول مانند زود و رود و شیر و شیر چنانکه مذکور شد
همچنین تغیر توجیه باشباع و غیر اشباع می باشد و این سبب اختلاف روی است
بطریق معروف و مجهول ابرو و نیکو و بری و بستری و اقوا در لغه تمام شدن زادست
و این عیب غالبا بسبب ان می باشد که زاد شاعر که ان قافیه صحیحست تمام شده
این عیب را اقوا نام کردند **اکفا** تبدیل رویست بحرفی که در مخرج با او نزدیک باشد
مانند صباح و سپاه و ازین قبیلست جمع کردن میان عجمی و عربی یعنی جمع کردن حرفی
که مخصوص زبان عجم است با حرفی که در زبان عرب نیز می باشد چنانکه حب الطرب
قافیه سازند و همچنین سراجه را با خواجه و گز را با کز و سگ را با سک و این عیب لغت
ناپسندیده است و تبدیل روی بحرفی که در مخرج با او نزدیک نباشد از درجه اعتبار ساقط
است همچنین گفته که ان نظم را که مشتمل برین است شعر نمی گویند و اکفا در لغه برگردانیدنست
از مقصود و چون این عیب بسبب آن پیدا میشود که شاعر خود را برمیگرداند از مقصود که اتحاد
رویست پس او را بدین سبب اکفا نام کردند **ایطا** تکرار قافیه است بیک معنی غیر از قافیه

تمام شدن قافیه صحیح علامت ازانکه
یعنی که
در واقع ورا اوای معنی بو نیامد
یا قصد کرده قافیه صحیح
یا انکه نباشد و شاعر نداند
منه

هر گاه که کلمه مشتمل بر قافیه بیک معنی
مکرر شود منه

[illegible]

مصراع اول مطلع که تکرار آنرا ایطا نمیگویند بلکه رد مطلع میگویند و مطلقا عیب نیست اما
بهتر است که بی باعثی نکنند و ایطا بر دو قسم است خفی و جلی ایطاء خفی آنست که
که تکرار ظاهر نباشد مانند دانا و بینا و آب و گلاب و این مثل اگر شعرا جایز است
وقتی که بسیار نشود و بعضی تکراری که در امر و نهی می باشد مثل بیا و میا ازین قبیل
دانسته اند بجهة آنکه میم در میا بی ترکیب هیچ معنی ندارد پس تکرار درین کلمه ظاهر نباشد
اما تکراری که در نفی و اثبات است مثل رفت و نرفت با تعاق ازین قبیل نیست و عیبست
و بعضی دیگر پنداشته اند که در مثل ترا و مرا دگر ایطاء خفیست و بنای شعر خود برین
قوافی نهاده اند چنانکه قاینی و رآق که یکی از شعرای معتبر قدیمست گفته **نظم** همه ملاحت و
آهستگی و شرم تراست، همه ملامت و دلخستگی و عشق مراست، مرا نشاط و قوتیست
تا تو یار منی، ولا بنا رقیبی به از نشاط کراست، و ایطاء جلی آنست که تکرار ظاهر باشد
مانند جانا و یارا و صفات و کاینات و سرابه و غلابه و برد و دهد و دردمند و حاجتمند
و نیکوتر و بهتر و فسونگر و ستمگر و زرین و سیمین و خندان و گریان و محبوبان و عاشقان
و گلها و باغها و مردی و کسی و ایطاء جلی از عیوب فاحش است و ارتکاب آن جایز نیست
مگر وقتی که شعر را ابیات بسیار باشد که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب آن دگی مثلا
در قصیده که از چهل بیت زیاده باشد دو یا سه جا جایز است شرط آنکه ابیات از یکدیگر خیلی

دور باشند

دور باشند و قدما گفته اند که تکرار قافیه در قطعها و غزلها بعد از هفت بیت و قصاید
بعد از چهارده بیت رواست اما متاخران مبالغه کرده اند که تکرار قافیه نکنند مگر
وقتی که بیست بیت فاصله باشد و با جمله می باید که ایطاء جلی را ارتکاب نکنند و اگر کنند
باری میان ابیات چندان فاصله کنند که قبح تکرار ظاهر نباشد و ایطا در لغت کسی بران
هر داشتن است که با بو چری نهد و چون این نوع قافیه بجهة عیب خوار و پامال بود
این عیب را ایطا نام کردند **شایگان** پیش محققان عبارتست از قافیه که مشتمل باشد
بر ایطاء جلی چنانکه درین بیت پاطل **بیت** دل اسیشه و چشمان تو مرکوشه برندش **مصراع**
مستند مبادا که بناکه سکنندش، و شمس قیس گفته که هر قافیه که روی او اصل نبو نباشد
آنرا شایگان می گویند خواه مکرر شود خواه نشود و گفته که عامه شعرا شایگان اتفاق گفته
آن قافیه را می گویند که الف و نون جمع دران مستعمل باشد مانند یاران و دوستان و شایگان
گفته اند بلغه دری پس چیزی را گویند که بسیار باشد چنانکه رسیدی گفته **نظم** ابیات بر صنایع
و دو سیزده منسب، بی شایگان ولیک به از گنج شایگان، و بنابرین قافیه مکرر را شایگان
نام نهادند و وجهی ظاهر دارد و شمس قیس گفته که معنی شایگان کاریست که بحکم پادشاه کنند
بی مزد و منتی چنانکه سعد شاعر گفته **نظم** **مصراع** مغرمای درویش را شایگان، و وجه تسمیه برین
تقدیر آنست که این نوع قافیه آوردن بکار بیگار ماند که بحکم پادشاه میکنند دراکه بی اهتمام و بد

و نون و دال و سین را با فتح ما قبل نون و فتحه دال در مصراع قافیه چه در دو جا کلمه معنی میدهد میم

مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که در و مال بسیار باشد صح

میکویند حرف آ در میان عیوب غیر ملقبه قافیه واین بسیار است از جمله یکی آوردن
قافیه معمول است وقافیه معمول انست که بواسطه تصرف شایسته ان کردد که قافیه واقع شود
واین دو نوع است اول انکه تصرف بر ترکیب باشد یعنی لفظی را که جز کلمه باشد با دیگری ترکیب
کنند وقافیه پندارند چنانکه درین بیت نظم من از زمانه بوصل تنی شدم خرسند، فغان که
اهل زمان ان هم از برم بردند، واین نوع قافیه را اگر بغیر ضرورت تنگی قافیه یکبار آرند
اندک عیبی دارد اما اگر مکرر آرند خواه بضرورت وخواه بغیر ضرورت از قبیل ایطاء جلیست
و مذکور شد که عیب کلیست مکروهی که در میان ابیات فاصله بسیار باشد دوم انکه
تصرف بتحلیل باشد یعنی لفظی را بدو بخش کنند ویک بخش اورا از قبیل قافیه دارند و
دیگری را از قبیل ردیف چنانکه درین رباعی بنده قطعه رباعی هر چند زدهر نامرادی دادیم
لیکن بغم عشق تو شادی داریم، ای دل چو غمست بجز وشادیست وصال، شادی کن وغم
مخور که با دیداریم، واین را اشتراک قافیه و ردیف نیز میکویند ومتقدمان شعرا این را از جمله
عیوب شمرده اند اما متاخران این را صنعتی می شمرند وظاهر انست دیگری تحریف کلمه است
از صیغه متداول مستعمل او تا شایسته ان کردد که قافیه واقع شود لیکن اگر بد تواشارتی
برسم عمل نماید عیب بظرافت مبدل میشود چنانکه سید عماد الدین موسوی کرده دربیت
دوم ازین دو بیت نظم برو در معرفتهای برازربو، سرما را مکن ای شیخ کالیو، غلط کردم درین

صورت که گفتم، رخدان نگار خویش را سیو، دیگری اختلاف رویست در ظهور وخفا
بحسب تلفظ چنانکه در قطعه فتاحی واقع شد نظم نعش بیان معنی هویداست از بنانم، هر بیت من
نکته کش بند در میان او ده، در دوده قلم ماند چون شمع زنده نامم، بنگر که بیت یکی زنده میان دوده
پوشیده بیت که ها که رویست در بیت اول ظاهر است بحسب تلفظ و در بیت دوم مخفیست
با وجود انکه قافیه معمولست دیگری انست که روی در بعضی مواضع در خواندن ساکن
باشد و در بعضی متحرک هر چند بحسب تقطیع در هر دو موضع یک طریق باشد چنانکه درین
بیت واقع شده بیت صلاح کار کجا و من خراب کجا، ببین تفاوت ره کز کجاست تا بکجا،
با که رویست در مصراع اول وباقی ابیات غزل ساکنست و در مصراع دوم متحرک وازین
قبیل است عدم رعایت تکرار باقی حرکات که تکرار انها واجبست خاصه مسما با قوا است
دیگری انست که شعر تغیری داشته باشد بزیادتی یا نقصان با اختلاف حرکات از الحروف
که رعایت تکرار انها در قوافی واجبست سوی اشباع واکفا اما اگر اشارتی باین تغیر واقع
شود عیب نمی باشد چنانکه آذری کرده در قصیده که مطلعش اینست نظم نمار شام که از
کردش قضا وقدر، ز بام چرخ فرو افتاد خسرو خاور، بعد از چند بیت گفته بنای قافیه را
یک الف زیاده کنم، بشرط انکه بگیرند خرده اهل هنر، سوال کردم از ان نور دیده ابرار،
که ای بذات تو آورده کاینات اقرار، وبالجمله هر عیب که اشارتی بان واقع شود تلافی آن

عیب میشود حرف ه در تحقیق حاجب و ردیف حاجب عبارتست از کلمه یا
بیشتر که مستقل باشد در تلفظ و پیش از قافیه اصلی بیک معنی تکرار یابد یا آنچه در حکم این
مستقل باشد مثال آنکه مستقل باشد لفظ از یار درین رباعی بنده رباعی هرچند رسید هر نفس
از یار غمی٭ باید نشود رنجه دل از یار دمی٭ زانرو که چو بیک بیکی آن غمها از جانب اوست
اگر از یار کمی٭ و مثال آنکه در حکم این مستقل باشد لفظ در در مصراع دوم این بیت بنده
بیت زد عشق تو آتشم در جان٭ بسوخت جانم بوصل کن درمان٭ و اگر حاجب در میان
دو قافیه واقع شود در غایت لطافت باشد چنانکه درین رباعی امیر معزی در مدح سلطان
سنجر ماضی رباعی ای شاه زمین بر آسمان داری تخت٭ سست است عدو تا تو کمان
داری سخت٭ حمله سبک آری و گران داری رخت٭ پیری تو بتدبیر و جوان داری بخت٭
و شعری که مشتمل بر حاجب است آنرا محجوب میگویند و رعایت تکرار حاجب واجب نیست
بلکه مستحسن است و حاجب در لغت پرده دار است و چون این کلمه پیش از قافیه واقع
شده گویا پرده دار اوست پس او را بر سبیل تشبیه حاجب نام کردند ردیف
بقول مشهور عبارتست از کلمه یا بیشتر که مستقل باشد در تلفظ و بعد از قافیه اصلی بیک
معنی تکرار یابد و یا آنچه در حکم این مستقل باشد مثال آنکه مستقل باشد کلمه ده درین
رباعی بنده رباعی یارب تو خلاصیم ز مر عصیان ده٭ تشریف لباس رحمت و غفران ده

[illegible]

کلمه پیش از آن ... از حاجبی که در میان دو قافیه واقع شود

نی نی که مراد تست مقصود دلم٭ یعنی که من هر چه تو خواهی آن ده٭ و مثال آنکه در
حکم این مستقل باشد لفظ آه در مصراع دوم این بیت بنده بیت سوخت تنم روز غم
گشت مرا آه٭ آه که این خسته را حال شد او تباه٭ و شمس قیس در تعریف گفته که
می باید شعر در وزن و معنی بدو محتاج باشد و این محل بحث است چه آنکه خود در آخر این
مبحث گفته که چون کلمه ردیف در موضع خویش متمکن نشود یعنی شعر را از روی معنی
بدان احتیاج نبود عیب است چنانکه انوری گفته نظم هر آن مثال که توقیع تو بر آن
نبود٭ زمانه طی بکند چون ورای اعتبار٭ پس معلوم شد که بر تقدیری که شعر را از روی معنی
بدان احتیاج نبود در ردیف است غایتش آنکه عیبی دارد و این منافی آن نیست که او
ردیف باشد مگر آنکه گوییم مراد او تعریف ردیف بی عیب نه مطلق ردیف و صاحب
معیار الاشعار گفته که اعتبار در ردیف تکرار الفاظ است و معنی اعتبار نیست چه اگر
ردیف در همه قصیده بیک معنی بوده یا معنی مختلفه یا بعضی را معنی بود و بعضی را
نبود و سبب آنکه بعضی با نوادر لفظی باشد و بعضی دوری باشد از لفظی روا بود
و هم گفته که در ردیف مقدار را اعتباری نیست چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافیه
و ردیف باشد روا بود و چنانکه در کثرت اعتباری نیست در قلت هم اعتباری نیست
و در بحث حروف قافیه مذکور شد که صاحب معیار الاشعار بر آنست که هر چه بعد از

در شب حو

چنانکه در بیت غزل امیر خسرو نظم
هر شب منم ... بجان و ندیده تو٭
... رسیده و ... رسیده تو٭
دل از ... رسیده و ... روزگار٭
تو خفته ... آرمیده تو٭
بود دست پیش ازین قدری آرمیده تو

روی و وصل بود اولی انکه جمله را از جاب ردیف شمرند ملکه وصل هم جون مولک شود
اولی انکه از حساب ردیف شمرند و مذکور شد که این سخن خلاف متعارف شعراست
و بدانکه شعر مشتمل بر قافیه را مقفی میکویند و شعر مشتمل بر قافیه و ردیف را مقفی مردف
نیز راو تشدید دال و در شعر مقفی مردف چنانچه مذکور شد در تکرار قافیه واجبست که
ردیف نیز مختلف نشود اکرچه در اصل ذکر ردیف واجب نیست ملکه مستحسن است و
هرکاه که ردیف هم مختلف شود عیب است مکر انکه اشارتی بدان واقع شود چنانکه
کمال اسمعیل کرده در قصیده که مطلعش اینست بیت شنیده ام که نسیم بهاری آمد
نکاه کردم و دیدم که باری آمد بعد از چند بیت ردیف تغییر کرده و چنین کفته بیت
ز بهر حال زمانی شدم مستقبل که بر انام چنین خوشکوار می آید زهی رسیده بجایی که
پیش خاطر تو همه نهان سپهر آشکار می آید و ردیف در لغت کسی را کویند که در عقب
شخصی دیکر بر مرکبی سوار شده باشد و چون ردیف نسبه بقافیه مشابه حال
انکس بود اورا ردیف نام کردند رباعی قدتم رسالتی بعون الوهاب امید که
باشد همکی صدق و صواب ور سهو و خطایی شده باشد واقع رب اغفرلی
انک انت الوهاب وکان اتمامها فی اوایل جمادی الاول سنه ۹ در بلده کرسون

من مصباح الارواح الذی الفه
الشیخ اوحد الدین الکرمانی

چون غرهٔ صبح کشت غرا ... شد طرهٔ آسمان مطرا
بر پشت ملک نطاق انور ... بکشود عروس جرخ زیور
چتر رهٔ شام سرنکون شد ... شب در کف صبح دم زبون شد
مرغ سحری تمام بر چید ... مردانه درکه در چه صدق ورزید
بنمود ز قاف چرخ چارم ... سیمرغ سپیده دم بر و دم
تن زنکی شام در نهان دید ... جان رومی صبح عیان دید
شد بر سینه سپ جکر سوز ... پیروزهٔ روز راز پیروز
شد مشعل شمع مهر تابان ... شب کرد چراغ مه نهان
در صبح صبوح درد خوردم ... خود را از زمانه فرد کردم
از شهر بسوی باغ رفتیم ... وز باغ بسوی راغ رفتیم
با جمعی نیز جست و چالاک ... بر قله که شدیم بی باک
یک لحظه ز رنج و درد و اندوه ... کردیم مقام بر سر کوه
در کار زمانه خیره مانده ... خونابه بغم ز دیده رانده
کین سیفهٔ سرکشد بدر رود ... بیکانه نوا و آشنا سوز
سوز و همه ساله جان عاقل ... سازد همه روزه کار غافل
انرا که کسیست ذهنی بخشد ... وانرا که جیست کی بخشد
هر یک بغمی اسیر بودیم ... بر خطه دور امیر بودیم

نامه از زبان عاشق با معشوق از کلام ابن عماد

کای مه آسمان خوبی ... وی کلبن بوستان خوبی
آب رخ تو سمن ندارد ... سرو قد تو چمن ندارد
دل خسته چشم نیم مستت ... جان واله لعل می پرستت
با لعل تو عهد کرد بندم ... با دشمن بدر دهن ببندم
هرچند که سرو سر فرازد ... در باغ بقامت تو نازد
قرنیست که با غمت قرینم ... با غصه و درد همنشینم
یارب که جهان بکام بادت ... اقبال چو من غلام بادت
مرغ دل من کرفت الفت ... با دانه و دام خال و زلفت
افتاده بدام عشقت ... بیهوش شدم ز جام عشقت
ای تو سر بوستان ندارم ... بوی کل و کلستان ندارم
از عشق تو ای بت دل آرام ... یک لحظه نکرده ام دل آرام
تا دل ز من شکسته بردی ... جانم بغم و بلا سپردی
وز درد تو خسته دل شب و روز ... اینست تحفه ای دل افروز
عشق تو کشود آبم از چشم ... مهر تو ربود خوابم از چشم
در عشق تو دل بدست دادم ... بر خویشتن در بلا کشادم
شد فاش میان مردم ای یار ... از چهره زرد و اشک غماز
کفتم که درون پردهٔ جان ... راز تو کنم ز غیر پنهان
از عشق تو بی قرارم امروز ... فریادرسی ندارم ای دوست
الکنون چه کنم چه چاره سازم ... کز بوده برون فتاد رازم
تا طاقت صبر کرده ام بود ... تا غم و غصه خورده ام بود
رحم آر که بی دل و اسیرم ... از لطف نیست دستکیرم
صبرم چو نماند در فراقت ... ور صد بکشد اشتیاقت
خوردم غم عشق و صبر کردم ... و اکاه نشد کسی ز دردم
نو دیده نوای مهر دل افروز ... ای نامه تو کشتی ای بسوی

مولانا شرف الدین یزدی فرماید   قطعه

اگر ابلق دهر در زیر کشی   وگر خنگ چرخت جنیبت کشد
وگر روضهٔ عیش از خرمی   خط نسخ بر زر کر حسرت کشد
مشو غره کین دهر دون ناکست   قلم بر سر حرف دولت کشد
جهان پاره مخزون و مکران ذل   درین سنگ میدان بنوبت کشد
کهت برنشاند بر خش مراد   کهت زیر پالان نکبت کشد
و هد مرغ را دانه صیاد خلد   بسش از حرم دام خیلت کشد
زمانه چو باد است و باد از نخست   نقاب از رخ گل بعزت کشد
بسا از شکفته در میان چمن   تنش زانجاش مذلت کشد
چه آنکس که در بزم ساقی بخت   می شادی از جام عشرت کشد
چه آنکس که در کنج دیوار درد   خمار غم از درد محنت کشد
سرانجام دست اجل هر دو را   دوان بر سر کوی رحلت کشد
بمیناد کجاست ای درد بختم   که در چشم دل میل غفلت کشد
خلاصش ز دام مشقت مباد   که از بهر دنیا مشقت کشد
هر آنکس کنج زد سایه با رضا   عجب گر ز خورشید منت کشد
بیا تا اگر بنده مندی ز عقل   که نادان به بیهوده زحمت کشد
کسی پای غربت که بگسست امید   رضا پیشه با جان ز دولت کشد
خوشا شیر مردی که پای وقار   شرف وش بدامان همت کشد

م

خاقانی فرماید

عجب است از طبیعت شعرا   یا ندارند نور در دیده
قد خوبان بسرو میخوانند   روی ایشان بماه تابیده
ماه قرصیست ناتمام عیار   سرو چوبیست ناتراشیده

اگر پرسند که ما عددی در خاطر گرفتیم بگو چند است
بدو بگوی با نصف آن عدد بیفزاید
پس جمع آن را نیمی اگر دارد یکی در خاطر دار
و اگر نیاز دارد هیچ بر نیفزا نصف آن مجموع
بر مجموع افزاید با جمع آن نیمی اگر دارد
دو در خاطر نگاه دار و اگر نیاز دارد هیچ
و بعد بر او بگوی تا نه از و بدر رود و عدد
[illegible]

قطعه

شمام که با بالایش سروی کرده ام نسبت
بجا سرو سهی یک ساله ره بیابان داده

ما از دور او دور چنین بود روباش
باد سحری میکو رد باد و [illegible] نفس